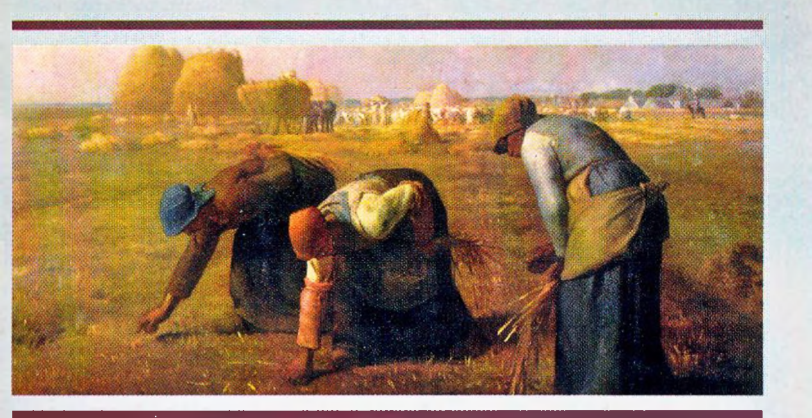


Heidegger

y la época técnica

Jorge Acevedo



Jorge Acevedo

Heidegger y la época técnica

Segunda edición de
En torno a Heidegger



EDITORIAL UNIVERSITARIA

María Luisa Santander 0447. Fax: 56–2–2099455
Santiago de Chile.

e mail: editoria@ctcinternet.cl

ISBN 956–11–1492-5

Texto compuesto en tipografía *Palatino 9/12*

Se terminó de imprimir esta
SEGUNDA EDICIÓN
de 1.500 ejemplares,
en Impresos Universitaria,
Av. Las Parcelas 5588, Santiago de Chile,
en septiembre de 1999.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Heidegger y la época técnica

EL SABER Y LA CULTURA

A la memoria de
Francisco Soler

El pensar está en el ascenso hacia la pobreza de su esencia provisoria. El pensar recoge al lenguaje en el decir sencillo. El lenguaje es el lenguaje del ser como las nubes son las nubes del cielo. El pensar abre con su decir modestos surcos en el lenguaje. Los surcos son más modestos aun que los surcos que el labriego abre con paso lento en el campo.

(M. HEIDEGGER. *Carta sobre el humanismo*)

ÍNDICE

PRÓLOGO

A la segunda edición

Los capítulos que se agregan en esta ocasión corresponden, prácticamente en su totalidad, a una asidua meditación sobre la esencia de la técnica moderna; el volumen de ellos es tal, que ha parecido conveniente darle una nueva denominación al libro, haciendo notar, no obstante, la continuidad entre ambas ediciones. La esencia de la técnica moderna es designada por Heidegger con la palabra *Ge-stell*, im-posición (también se ha vertido como dis-puesto, posición-total, dispositivo, in-stalación, estructura de emplazamiento, disposición). Con este término se apunta hacia una instancia que escapa al mero arbitrio humano. Aunque en su emergencia han cooperado los hombres, ni su aparición ni su despliegue están, *sin más*, bajo directrices humanas. En cuanto figura del ser mismo, la *imposición* posee una dinámica propia, constituyendo la dimensión más radical de la historia de la Humanidad. Si bien al comienzo fue inherente sólo a la civilización europeo-occidental, su poder se ha hecho planetario. Todas las sociedades de la Tierra —y las personas que las conforman—, están condicionadas por la *imposición*. ¿De qué manera? Por lo pronto, en cuanto que esta instancia induce al hombre a habérselas con lo que hay reduciéndolo a stocks, reservas, fondos, "existencias" en el sentido comercial de la palabra. Bajo el imperio del ser como *imposición* todo va transformándose en algo que debe encuadrarse dentro de una planificación general en vista de su futura explotación y correspondiente consumo. La "mentalidad" tecnológica predominante en nuestra época concibe y trata a los

mismos hombres como simple mano de obra o cerebro de obra, es decir, como recursos humanos o material humano. Esta "mentalidad" —que va de la mano con la *imposición*—, erige la eficacia incondicionada como valor supremo para avaluar a los individuos. Alguien vale en la medida de su rendimiento dentro del dispositivo tecnológico en que está inserto como animal del trabajo: fábrica, establecimiento comercial, lugar de esparcimiento o de vacaciones, industria editorial, universidad, medio de comunicación social. Por cierto, bajo el señorío de la *imposición* se han alcanzado metas satisfactorias y plausibles. Ponerlas de relieve resultaría superfluo, ya que los medios de información colectivos lo hacen a toda hora, estableciendo una opinión pública favorable hasta el extremo respecto de lo que provenga de la esencia de la técnica moderna. Tales medios, pues, no sólo informan sino que también forman (y, por cierto, deforman); configuran la "mente" del hombre actual, impulsándola predominante y decisivamente por el cauce de un pensamiento calculante —o técnico—, que sólo busca aumentar la productividad, descuidando meditar sobre el sentido más profundo del acontecer personal e histórico (sin duda, en esto hay excepciones; no obstante, son sólo eso). Pero la "mentalidad" tecnológica —esto es, moderna—, ha mostrado radicales límites, lados sombríos, aspectos francamente oscuros. Ante todo, en los países altamente tecnologizados o, lo que es igual, plenamente modernos. Luego, en las sociedades a las que se pretende "desarrollar" mediante procesos de modernización en los cuales —sin que esas colectividades se den clara cuenta de ello—, no se hace sino acentuar el poderío de la *imposición* sobre los seres humanos y su contorno. La acogida que brindan a este envío del ser se efectúa con un alborozo y una algarabía algo ingenuos y relativamente poco creadores desde un punto de vista histórico. Las naciones llamadas "subdesarrolladas" o "en vías de desarrollo" —Chile, como es obvio, entre ellas—, reciben la modernidad —el señorío de la *imposición*—, sólo como la salvación, sin caer en la cuenta de que en eso —en la modernidad y en una recepción apresurada de

ella, carente de precauciones y prudencia—, anida el más extremado peligro. Este peligro no se refiere sólo ni principalmente al hecho de que los aparatos técnicos puedan ser perjudiciales, dañinos o mortíferos; para determinar su consistencia no basta con tener presentes la contaminación del ambiente —urbano o rural—, la sobreexplotación de la naturaleza —rebajada a almacén de reservas de materias primas—, la destrucción de la capa de ozono de la atmósfera o los devastadores efectos de los accidentes en las plantas de energía nuclear; tan peligroso como todo eso, y aún más, es la reducción de las personas a material humano y la paulatina marginación de los modos de pensar que no se inscriben dentro del rígido marco del pensamiento calculante o técnico; de esta suerte, el pensar que discurre tras el sentido de todo acontecer —el pensar meditativo—, es puesto en un lugar periférico desde el que no puede cumplir cabalmente su misión: evitar el velamiento del sentido y, por tanto, el absurdo (el pensamiento computante o técnico no alcanza, pues, a ser complementado con suficiencia); así, también, el hombre se siente explotado en múltiples relaciones (y no sólo económicas), tal como indica Ernst Jünger en un texto recogido por Heidegger. El pensador compara la *imposición* con Jano Bifronte, queriendo decir que junto a ella se da otro envío del ser que abre un futuro nuevo en el seno del mundo técnico. Se trata de la Cuaternidad (*das Geviert:* lo Cuadrante, la Cuaterna), esto es, la reunión en torno a las cosas del Cielo, la Tierra, los Mortales y los Divinos. Esta manifestación del ser —presumiblemente matriz de toda otra—, ha sido constreñida por la *imposición* de tal modo que se mantiene velada y permanece en el retraimiento. Pero esa constricción no ha hecho desaparecer la reunión de los cuatro alrededor de las cosas sino que, por el contrario, ha suscitado su irrupción, aunque sea en un ámbito inhospitalario. Asumir en la forma apropiada estas dos figuras del ser es la gran tarea del hombre del porvenir. Esta tarea exige de pensadores y poetas un quehacer bien preciso: preparar en la palabra una morada al ser unitario que tiende a escindirse, vigilando para que la unidad no

se resquebraje y perdure un acogimiento armónico de las más radicales instancias históricas del presente.

Esta edición ha sido posibilitada por instituciones y personas a las que expreso mis agradecimientos. En primer término, al Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Fondecyt), cuyo proyecto 1960772, al que se ligan algunos capítulos de este libro, ha sido realizado por el profesor Cristóbal Holzapfel y por mí. En segundo lugar, a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, ámbito académico al que ambos pertenecemos. En fin, al señor Braulio Fernández Biggs, Editor General de la Editorial Universitaria, de cuya generosidad —así como muchos otros cultivadores de la filosofía en Chile—, he sido deudor en más de una ocasión, lo cual me complace hacer constar públicamente.

JORGE ACEVEDO
Profesor de *Filosofía Contemporánea*
Director del Departamento de *Filosofía*
Universidad de Chile

Santiago, agosto de 1999

PRÓLOGO

Al haberse cumplido, en 1989, el centenario del nacimiento de Martin Heidegger, me ha parecido oportuno reunir en un volumen algunas de las indagaciones sobre su pensamiento que he realizado en los últimos años. Quiero, así, rendirle un nuevo homenaje y contribuir, en la medida de mis posibilidades, a una mejor recepción e intelección de su obra en nuestro medio.

Los dos primeros capítulos del libro han sido elaborados a partir de su primera publicación fundamental, *Ser y tiempo*. La polémica con Hartmann presentada en el inicial afecta, por cierto, la base teórica del famoso texto *Teoría del Conocimiento*, de Johan Hessen, reeditado innumerables veces en español. En el siguiente, procuro establecer vínculos entre las posiciones de Heidegger y Tellenbach, tratando de iniciar un diálogo entre filosofía y psiquiatría antropológica. Sin duda, podría interpretarse, a la vez, como una referencia a la fundamentación ontológica de la ética. En efecto, lo que podríamos llamar "ética" de Heidegger, a nivel de *Ser y tiempo*, no es ni una ética material de los valores, al estilo de Scheler, ni una ética formal como la del imperativo categórico de Kant; es, más bien, una "ética" de la vocación, de la autenticidad, de la genuinidad. Claro está, dicha "ética" no tiene un carácter independiente, sino que forma parte de la ontología fundamental que Heidegger entiende como analítica del *Dasein*, base de la ontología general —interés primordial suyo—, que pregunta por el sentido de ser (*Sinn von Sein*). El concepto de "culpa" es, en la "ética" de Heidegger, de gran

importancia. Desde ya, por su paradójico planteamiento que indica que en el *Dasein* hay un fundamental ser-culpable, que constituye el núcleo de su ser y que no desaparece jamás. Se trata, pues, de distinguir este tipo de "culpa" de otras —secundarias y derivadas—, y de hacer inteligible una posición extraña, y *aparentemente* no fundada en los fenómenos mismos. En estrecha conexión con ese fundamental ser-culpable, aparece en el *Dasein* el llamado de la conciencia (moral), que ostenta, también, rasgos sobremanera paradójicos. Por ejemplo, es un llamado silente, que en apariencia no dice nada. Intento, por ende, señalar hacia algunas claves que permitan interpretar y asumir este fenómeno decisivo.

Desde el tercer capítulo me ocupo, a través de diversas aproximaciones, del problema que, según Jean Beaufret, constituyó el núcleo de la meditación heideggeriana en la última etapa de su camino: el señorío de la esencia de la técnica moderna. No he eliminado algunas reiteraciones para no hacer perder a los capítulos la relativa autonomía que poseen. Por otra parte, pienso que en cada uno de ellos cobran un cariz distinto y cooperan, insertos en perspectivas diferentes, a esclarecer aquello a que aluden. Por último, hay frases de Heidegger que me parecen insuperables para arrojar luz sobre asuntos que no permiten una fácil explicación. Por ejemplo, las que dedica a lo que tendríamos que entender por *Bestand* en el "Protocolo al Seminario de Le Thor (1969)".

JORGE ACEVEDO

Santiago, mayo de 1990

I
Acerca del "problema" del conocimiento
(Heidegger, Hartmann y Hessen)

§ 1. La unidad de la filosofía

Como es sabido, Heidegger no ha desplegado su pensamiento dividido en compartimientos más o menos independientes, separado en disciplinas. No encontramos en su obra una ética, por ejemplo, al lado de una lógica, de una metafísica, de una teoría de conocimiento. La filosofía de Heidegger se presenta, más bien, con el sello de una profunda unidad[1]. Toda su meditación gira en torno a algo único: el ser y la verdad, lo cual implica una referencia al ser-ahí, al hombre.

No obstante, él ha abordado los problemas tradicionalmente tratados por las llamadas disciplinas filosóficas. Así, entonces, se han vuelto temas de su reflexión asuntos como éstos: autenticidad e inautenticidad, voz de la conciencia, sentimiento de culpa, genuino habitar del hombre; el concepto, la razón, la mostración

[1]Al respecto, dice Heidegger: "En la filosofía no hay disciplina, porque ella misma no es una disciplina. No es una disciplina, porque aunque el aprendizaje escolar es en ciertos límites imprescindible, nunca es esencial, sobre todo porque en la filosofía cualquier cosa semejante a una división del trabajo se vuelve enseguida sin sentido" (*La pregunta por la cosa*. Ed. Sur, Buenos Aires, 1964. Trad. de Edo. García B. y Z. Szankay. Pág. 13. *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962; p. 3. Véase, también, *Carta sobre el humanismo*, Taurus Ed., Madrid, 1966; págs. 55 y s. "Brief über den Humanismus", en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967; p. 184).

y la demostración; el vínculo entre cielo y tierra; filosofía y ciencia, sujeto y objeto, los diversos modos de conocer.

A la luz de la filosofía de Heidegger, sin embargo, todo esto nos aparece transformado; no se trata de una serie de cuestiones autónomas sino de distintas facetas de algo unitario que, al ser examinadas, nos remitirán en última instancia a la trilogía "ser, verdad, ser-ahí".

Al destacar una porción de la doctrina heideggeriana del conocimiento caemos deliberadamente en una actitud abstracta, ya que no mostraremos con la debida suficiencia sus vinculaciones con los fundamentos de su filosofía. Esas bases las damos "por sabidas", o "por integrar" con lo que más adelante expondremos.

Es justificado poner de relieve lo que nos dice Heidegger sobre el conocimiento porque su crítica de la línea gnoseológica representada por Hartmann y sus continuadores parece no constar en la opinión pública intelectual, en cuyo ámbito se sigue hablando, tranquilamente y *sin mayores precauciones*, de sujeto y objeto, de las relaciones entre el uno y el otro, de los problemas que entrañan esas relaciones. Se ignora que una conducta semejante ha quedado prohibida desde la publicación de *Ser y tiempo.*

§ 2. Modos de pensar

El capítulo segundo de la primera sección de la primera parte de esa obra se titula "El ser-en-el-mundo como constitución fundamental del ser-ahí"; está configurado por dos parágrafos: el doce, "Esbozo del ser-en-el-mundo desde el punto de vista del ser-en como tal", y el trece, denominado "Ejemplificación del ser-en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo"; éste es el parágrafo que nos interesa en especial. Pero antes de entrar a analizarlo, enumeraré, sin pretender exhaustividad, los modos de conocer que distingue Heidegger —utilizo la palabra *conocer* en su más amplio sentido—, dando algunas indicaciones acerca

de aquéllos. De ese modo nos situaremos dentro de la problemática anunciada.

1° La comprensión del ser: acontece en todo hombre, primariamente, como comprensión preontológica del ser, esto es, como una comprensión del ser mediana y vaga que puede vacilar y desvanecerse todo lo que se quiera, que puede moverse en los límites mismos de un mero conocimiento verbal pero que, no obstante, es un *factum*[2]. Cualquiera, observa Heidegger, está en condiciones de comprender el *es* y el *soy* en frases como "el cielo *es* azul", "*soy* feliz"[3], aun cuando su comprensión sea de término medio y vaga.

Todos los demás modos de conocer se fundan en "la comprensión del ser de la que ya siempre disponemos"[4]. Así, por ejemplo, el pensar del mismo Heidegger, al que nos referiremos a continuación con cierto detenimiento.

2° El ver fenomenológico heideggeriano: "mira primariamente hacia el ser y cotematiza el ente en cuestión desde esta tematización del ser"[5]. Este mirar primariamente al ser haciendo tema concomitante los entes del caso se funda en el hecho bifronte

[2]Cfr. *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997; trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (en adelante esta versión será aludida así: R); p. 29. *Ser y Tiempo*, Ed. F.C.E., México, 1971; trad. de José Gaos p. 15. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963; p. 5. En adelante, G y SZ, respectivamente.

[3]Ibíd., R 27, G 13, SZ 4.

[4]Ibíd., R 29, G 15, SZ 5.

[5]Ibíd., R 95, G 80, SZ 67. Véase, además, "El carácter metódico de la ontología. Los tres campos del método fenomenológico"; en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Gesamtausgabe* (Edición integral), Vol. 24), de Martin Heidegger; Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975. Trad. española de Carlos Martel en *Revista de Ciencias Sociales* N° 22, Valparaíso, 1983. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, editor de *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, ha señalado que este libro constituye, en cierto modo, la continuación de la parte publicada de *Ser y tiempo*, obra que, como es sabido quedó inconclusa. Véase su libro "*La segunda mitad de* Ser y tiempo", Ed. Trotta, Madrid, 1997.

consistente en que así como los entes son entes en el ser, así también, "ser es siempre el ser de un ente"[6].

La interpretación fenomenológica no es "un conocimiento de cualidades entitativas del ente, sino una determinación de la estructura de su ser"[7].

Por otra parte, este ver fenomenológico, de acuerdo con lo que propusimos antes, no es sino "la ejecución autónoma y expresa de la comprensión de ser que desde siempre pertenece al Dasein y que está 'viva' en todo trato con entes"[8]. A lo mismo apunta Heidegger en estos términos: "la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser"[9].

Aun cuando todo modo de conocimiento se basa, en principio, en la comprensión del ser, el pensar de Heidegger está especialmente apegado a ella, de tal suerte que no hay en él una actitud constructiva sino, más bien, una tendencia descubridora (de los entes) y de apertura (del ser y del sentido de ser). Podríamos aplicarle estas palabras de Ortega: "tal vez la verdad no sea sino descubrimiento, quitar un velo o cubridor a *lo que en rigor ya estaba ahí y con lo cual ya contábamos*"[10].

La radicalización de la comprensión preontológica del ser en que consiste la filosofía de Heidegger surge de una experiencia y ella misma es una experiencia. La experiencia que suscita la meditación heideggeriana es la del olvido del ser[11]. En corres-

[6]Ibíd., R 32, G 18, SZ 9.

[7]Ibíd., R 95, G 80, SZ 67.

[8]Ibíd.

[9]Ibíd., R 37, G 24, SZ 15.

[10]*Unas lecciones de metafísica,* Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1986; Lecc. III, p. 48 (Lo cursivo es mío). *Obras Completas,* Ed. Alianza, Madrid, 1988, Vol. XII, p. 42.

[11]*Carta sobre el humanismo,* p. 25. *Wegmarken,* p. 159. Véase, además, de Francisco Soler, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger;* Editorial Andrés Bello, Santiago, 1983 (edición a cargo de Jorge Acevedo).

pondencia con ello, el pensador se esfuerza por experimentar el ser y lo que le es esencialmente inherente, por ejemplo, el lenguaje.

En un escrito titulado "La esencia del lenguaje" o "El despliegue de la palabra"[12] Heidegger quiere poner a los lectores "ante la posibilidad de hacer una experiencia con el lenguaje"[13], esto es, procura darles la opción de experimentar la casa del ser, vivienda en que mora el hombre y que es vigilada por pensadores y poetas.

En el ensayo citado hay por lo menos tres textos sobre lo que Heidegger entiende por experiencia. El primero dice: "Hacer una experiencia con algo, sea una cosa, un hombre, un dios, significa que nos suceda, que nos ataña, que nos comprometa, nos trastorne y nos transforme. El hablar de 'hacer' no mienta precisamente en este giro que la experiencia sea realizada por nosotros; *hacer* quiere decir aquí: soportar, padecer, recibir lo concerniente a nosotros, en cuanto que nos entramamos a él. Algo se hace, se destina, se trama"[14].

El segundo texto indica que "experimentar significa, según el preciso sentido de la palabra: *eundo assequi*: en el ir, alcanzar algo en-camino, lograrlo a través de la marcha por un camino"[15].

El tercero reúne lo señalado en los anteriores: "Experimentar algo, significa: en-camino, en un camino, alcanzar algo. Hacer con algo una experiencia significa que aquello donde lleguemos en el camino, para lograrlo, nos concierna a nosotros mismos, nos ataña y requiera, en cuanto que él nos transforma hacia sí"[16].

[12]Así traduce François Fédier el título "Das Wesen der Sprache". Véase, de Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, París, 1976; p. 141.

[13]*Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1965; p. 159. Traducción, inédita, de Francisco Soler. (Cfr., además, *De camino al habla*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1987; p. 143. Trad. de Yves Zimmermann).

[14]Ibíd. (*Ibíd.*).

[15]Ibíd., 169 (*Ibíd.*, 152).

[16]Ibíd., 177 (*Ibíd.*, 159).

Una determinación negativa de lo que sea experiencia estriba en diferenciarla de un mero procurarse noticias sobre algo. Por ejemplo, nos dice Heidegger, "hacer una experiencia con el lenguaje es algo distinto que procurarse noticias sobre el lenguaje"[17].

La filosofía heideggeriana es, pues, cuestión de experiencia, y en un doble sentido:

a) Nace de la experiencia de haber llegado a constatar que nuestra relación con el ser se ha oscurecido y enredado; surge del hecho de haber logrado experimentar que el ser y lo que le es esencialmente inherente —el lenguaje, entre otras "cosas"— se relaciona con el hombre de una manera vacilante y quebrantada (conviene, en este caso, que entendamos la palabra ser como designando la juntura de cielo y tierra, mortales y divinos). Tal logro, tal constatación no depende enteramente del hombre; lo que éste puede hacer es procurar abrirse a la posibilidad de experiencia correspondiente; los resultados de su esfuerzo escapan, sin embargo, a su pura voluntad.

b) En el filosofar de Heidegger se trata de experimentar el ser[18], esto es, ponernos en camino hacia la experiencia de cielo, tierra, mortales y divinos, ser y tiempo, ser y lenguaje, ser y verdad, de modo tal que ello nos ataña, nos concierna, nos trame a ello mismo transformándonos hacia sí, es decir, haciendo que nuestra relación con eso deje de ser oscura y enredada, vacilante y quebrantada[19]. En suma, a través de la meditación heideggeriana se trataría de dejar ser al ser permitiendo a cada ente desplegarse como el ente que es. Tampoco está totalmente en nuestro poder conseguir esto. El pensar meditativo —leemos en *Sereni-*

[17]Ibíd., 160 (*Ibíd.*, 144).

[18]Véase *Carta sobre el humanismo*, p. 42. *Wegmarken*, p. 173.

[19]Véase, de Heidegger, *¿Qué es eso - la filosofía?*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960; p. 23 s. Trad. de Adolfo P. Carpio. *Was ist das - die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956; p. 19.

dad— reclama un gran esfuerzo, exige un prolongado adiestramiento, precisa de un fino cuidado. "Pero también, como el campesino, debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar"[20], sin que haya completa garantía de que la cosecha sea tan cuantiosa como se presumía.

Es claro que Heidegger está lejos de todo voluntarismo. Su actitud coincide en este punto con la de Ortega, quien nos dice que "la inteligencia humana es un azar —no está en nuestra mano. Tiene un carácter de inspiración, de insuflamiento casual y discontinuo. No sabemos nunca si en un caso dado seremos inteligentes ni si el problema que nos urge resolver será soluble para la inteligencia. No es, pues, ésta [...] algo que se tiene y en cierto modo se es: más bien parece algo que sobreviene"[21].

Siguiendo con la enumeración de los modos de conocer, me referiré brevemente a dos modalidades sobre las cuales volveremos al analizar el parágrafo 13 de *Ser y tiempo.*

3° El circunver, ver-en-torno o circunspección (*Umsicht*) es la manera de conocer propia del trabajo, del *trato* en el mundo *con* los entes del mundo en el cual el ser-ahí se ocupa con tales entes manejándolos y usándolos[22].

El uso y manejo de los entes en la cotidianidad "no es ciego sino que tiene su propia manera de ver, que dirige el manejo y le confiere su específica seguridad"[23]. Ese particular modo de ver es la circunspección.

La circunspección se dirige a los entes-a-la-mano dentro del mundo, a los útiles, a lo que los griegos llamaron "*prágmata,* que

[20]Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; trad. de Yves Zimmermann; p. 19. *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959; p. 15.

[21]"Reforma de la inteligencia"; *Obras completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, Vol. IV, p. 499. En la página 189 de este tomo Ortega señala, moviéndose en la misma dirección, que "la verdad no está en nuestra mano".

[22]*Ser y tiempo*, R 94 s., G 80, SZ 66 s.

[23]Ibíd., R 97, G 82 s., SZ 69.

es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *prâxis*)"[24].

4° Cuando en la praxis se produce una deficiencia —porque los útiles llaman la atención, apremian o se rebelan[25]— puede acontecer el mirar-hacia o dirigir-la-vista-hacia (*Hinsehen*), es decir, lo que tradicionalmente se ha entendido como conocimiento teorético (Heidegger, sin embargo, va a concebir de una nueva forma lo que llama mirar-hacia). Y así como la circunspección apunta a los entes que se encuentran a-la-mano, el mirar-hacia apunta a las entidades que están-ahí, presentes o ante-los-ojos. Nos interesa, de manera especial, precisamente este último modo de conocer.

§ 3. El contexto del conocer y de la epistemología

En los parágrafos 12 y 13 de *Ser y tiempo* Heidegger se refiere, sintéticamente, al estar-en-el-mundo como constitución fundamental del hombre. Primero hace un esbozo del estar-en-el-mundo desde el punto de vista del estar-en como tal (recordemos que el estar-en como tal es uno de los tres momentos de la estructura fundamental *a priori* del ser-ahí, estar-en-el-mundo; los otros momentos son: el mundo y el existente que vive en él). A continuación expone en forma más rigurosa el estar-en-el-mundo en su relación con el conocimiento del mundo, mostrando a éste como modalidad existencial del estar-en[26].

Heidegger realiza esta exposición, procediendo de la manera indicada, por dos razones: a) Porque "el conocimiento del mundo [*Welterkennen*] es tomado habitualmente como el fenómeno

[24]Ibíd., R 96, G 81, SZ 68. (Véase, de M. Heidegger, "*Ontología*. Hermenéutica de la facticidad", Ed. Alianza, Madrid, 1999. Trad. de Jaime Aspiunza).

[25]Ibíd., R 100 ss., G 86 ss., SZ 72 ss. (Par. 16).

[26]Ibíd., R 85, G 72, SZ 59.

ejemplar del estar-en, y esto no sólo para la teoría del conocimiento", ya que el comportamiento práctico es entendido como un comportamiento "*no*-teorético" y "ateorético". b) Porque la indebida primacía asignada al conocimiento teorético lleva a dirigir por una falsa vía la comprensión de la índole más peculiar de la estructura fundamental del hombre[27].

El filósofo se ocupa del teorizar por motivaciones preteoréticas, preintelectuales. Lo que le interesa, en última instancia, es posibilitar que el *hombre* se comprenda tal como es, permitiéndole, así, optar a un acceso al *ser* mismo. Su tarea "gnoseológica" remite a su preocupación por el ser-ahí y por el ser en general; sólo desde ella cobra su particular sentido. La "teoría del conocimiento" carece de autonomía; es un momento de la ontología fundamental —la analítica de la existencia humana—, la cual es, a su vez, un momento de la ontología general que pregunta por el sentido del ser.

§ 4. Estar-en-el-mundo, fundamento del conocer

El parágrafo 13 de *Ser y tiempo* se inicia con un párrafo en el que se afirma que se da el fenómeno del conocimiento del mundo. Adoptando desde el comienzo una actitud polémica frente a posturas anteriores, Heidegger da dos razones para fundamentar lo que dice. La primera es ésta: "si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del Dasein en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óntica"[28].

La segunda, vinculada con la anterior, puede ser expuesta así: si el ser-ahí dispone de una comprensión de su propio ser y si

[27]Ibíd.
[28]Ibíd., R 86, G 72, SZ 59.

estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del ser-ahí, sería incomprensible que estar-en-el-mundo permaneciese totalmente encubierto (a pesar de lo indeterminada que pueda ser la comprensión que el ser-ahí tenga de sí mismo).

"Pero cuando el 'fenómeno' mismo del 'conocimiento del mundo' empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación 'externa' y formal". ¿Qué es lo que nos muestra que eso ha ocurrido? Heidegger responde: "Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una 'relación entre sujeto y objeto', modo de entender que encierra tanto de 'verdad' como de vacuidad". Y el filósofo remacha su polémico comienzo agregando: "Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo"[29].

Preguntemos: ¿en qué consiste la "verdad" (entre comillas) que encierra en sí la concepción tradicional del conocimiento? ¿En qué consiste su vacuidad? ¿Cómo es que no coinciden sujeto y objeto con ser-ahí y mundo? Por cierto, no estamos en condiciones de responder cabalmente estas interrogantes. Abordémoslas, sin embargo, en primera aproximación, empezando por la última.

¿Por qué el ser-ahí no coincide con el sujeto? Como he insinuado, contestar esta pregunta exigiría caminar en varias direcciones. Lo haremos sólo en una, recurriendo a un texto de *Ser y Tiempo*:"Toda idea de 'sujeto' —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta *ontológicamente* la posición del subiectum (*hypokeímenon*), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la 'sustancialización del alma' o la'cosificación de la conciencia'"[30]. Decir, pues, 'sujeto' equivale a decir *subjectum*, esto es,

[29]Ibíd., R 86, G 72, SZ 60. En una nota marginal puesta en el ejemplar que usaba en su cabaña de Todtnauberg, Heidegger advierte con energía: "¡Ciertamente que no! Y tan poco coinciden, que ya sólo por haberlos puesto juntos, incluso la negación resulta fatal".

[30]Ibíd., R 71, G 58, SZ 46.

hypokeímenon, o sea, lo que está debajo, "lo de antemano subyacente"[31]. Pero ser-ahí es, justamente, lo contrario: ser-ahí es estar-en-el-mundo. El ser-ahí es comprensible desde la idea de trascendencia —implícita en la de estar-en-el-mundo—, y no desde el concepto de substancia —ínsito en el de sujeto.

Y el objeto, ¿no es lo mismo que mundo? El objeto, es decir, lo que se tiene delante, lo puesto enfrente (según Hartmann)[32], no coincide con el mundo. Mundo no es lo puesto delante, lo opuesto o propuesto, lo lanzado ante uno, sino, y sin entrar en mayores detalles, esto: 1. "Aquello *en lo que* 'vive' un Dasein fáctico en cuanto tal"; mundo, en esta acepción, "puede significar el mundo 'público' del nosotros o el mundo circundante 'propio' y más cercano (doméstico)"[33]. 2. Mundo puede significar también "la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo"[34]. Este ente no es, primariamente, objeto, sino *prâgma*, útil. Sólo una (peculiar) tematización es capaz de dejar aparecer "al ente que comparece dentro del mundo, de tal manera que éste pueda 'arrojarse al encuentro' de un puro descubrir, es decir, pueda volverse objeto. La tematización objetiviza"[35].

Ahora estamos en condiciones de decir algo frente a las dos primeras interrogantes planteadas: ¿En qué consiste la "verdad" de la concepción tradicional del conocimiento? ¿En qué consiste su vacuidad? Al determinar el conocimiento como una relación

[31]Véase, de Heidegger, "Hegel y los griegos"; *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, N° 1, Santiago, 1996; p. 117; trad. de Ian Mesa, revisada por Francisco Soler. "Hegel und die Griechen"; en *Wegmarken*, p. 257.

[32]Cfr. *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Ed. Losada, Bs. As., 1957; Vol. I, p. 66; trad. de J. Rovira Armengol. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1965; p. 45. Primera edición: 1921.

[33]*Ser y Tiempo*, R 93, G 78, SZ 65.

[34]Ibíd., R 92, G 77, SZ 64.

[35]Ibíd., R 378, G 392, SZ 363. Véase, de Jorge Acevedo, *La sociedad como proyecto*, Cap. V: "*Vivir como acontecer*, categoría fundamental de la historia"; Ed. Universitaria, Santiago, 1994.

entre un sujeto y un objeto hay "verdad", puesto que en dicho fenómeno hay un ser-relativamente-a, pero, *primariamente* —y he aquí la vacuidad— *no* de un sujeto (lo de antemano subyacente) respecto de un objeto (lo que se tiene delante) sino, del ser-ahí como estar-en-el-mundo respecto de su mundo (entendiendo estos términos en las acepciones antes señaladas). Pero esta temática es tratada más extensamente por Heidegger a continuación.

El parágrafo 13, hemos dicho, trata de bosquejar el estar-en a partir del conocimiento del mundo, modo derivado del estar-en. Pues bien: "aunque fuese ontológicamente posible determinar primariamente el estar-en desde el estar-en-el-mundo *cognoscente*, se daría, como primera exigencia, la tarea de una caracterización fenoménica del conocer como un estar en el mundo y en relación con el mundo"[36]. Ante este problema, ¿cómo reacciona la concepción tradicional del conocimiento? La gnoseología tradicional afirmaría, según Heidegger, que "se nos da, por lo pronto, un ente, llamado naturaleza, como siendo lo que se conoce. En este ente no es posible encontrar el conocimiento mismo. Si éste de alguna manera 'es', entonces pertenecerá únicamente al ente que conoce. Pero tampoco en este ente, la cosa-hombre, el conocimiento es algo que está-ahí. En todo caso no es posible constatarlo de una manera tan externa como aquella en que se constatan, por ejemplo, las propiedades corpóreas. Ahora bien, en la medida en que el conocimiento forma parte de este ente, sin ser empero una propiedad externa, deberá estar 'dentro' de él"[37].

La palabra "conocimiento" se utilizaría aquí en la segunda acepción que le asigna Hartmann: el conocimiento como imagen o representacion del objeto *en* el sujeto[38]; a esta imagen o representación se llegaría después de que el sujeto aprehende las

[36]Ibíd., R 86, G 73, SZ 60.
[37]Ibíd.
[38]*Metafísica del conocimiento*, 79 (*Metaphysik der Erkenntnis*, 58).

determinaciones del objeto y aprehendiéndolas, las introduce, las hace *entrar* en su propia esfera[39].

En una descripción epistemológica de este tipo —en la cual se procura rechazar todo naturalismo y todo psicologismo—, se cree proceder sin supuestos, aun cuando suscite una problemática triple; ésta:

1. ¿Cómo sale el sujeto cognoscente de su 'esfera' interior hacia otra 'distinta y exterior'?
2. ¿Cómo es posible que el conocimiento tenga un objeto?
3. ¿Cómo se ha de pensar el objeto mismo para que el sujeto llegue en último término a conocerlo sin que le sea necesario arriesgar el salto a una esfera distinta?[40].

Pienso que es la metafísica del conocimiento de Hartmann la que tiene ante la vista Heidegger al efectuar su exposición crítica. En efecto, para Hartmann hay en todo conocimiento un sujeto y un objeto originariamente separados el uno del otro, trascendentes el uno para el otro[41]. Este punto de partida le conduce a la siguiente interrogante, clave dentro de su teoría: ¿cómo puede haber entre ellos —entre sujeto y objeto— una relación efectiva, cuando sus esferas están separadas, exteriores la una a la otra, cada una existiendo por sí fuera de la relación?[42]. A continuación, llegará a plantear este enigma: que el sujeto sea capaz de salir de él mismo para conocer, ahí está el misterio[43].

[39]Ibíd., 66 (*Ibíd.*, 44).

[40]*Ser y tiempo*, R 86 s., G 73, SZ 60.

[41]*Metafísica del conocimiento*, 65 (*Metaphysik der Erkenntnis*, 44). Por cierto, las objeciones que dirige Heidegger a Hartmann afectan, también, a las bases de la *Teoría del Conocimiento* de Johannes Hessen. En efecto, cuando éste se refiere al *fenómeno del conocimiento y los problemas contenidos en él* remite, como a su fuente decisiva, al libro de Hartmann al que hemos venido remitiendo (Ed. Losada, Buenos Aires, 1963; trad. de José Gaos; pp. 23 ss. La primera edición de *Erkenntnistheorie* es de 1926. La versión de Gaos fue publicada en 1932 por la Ed. Revista de Occidente).

[42]Ibíd., 83 (*Ibíd.*, 61).

[43]Ibíd., 84 (*Ibíd.*).

Por otra parte, expone dos antinomias —la de la conciencia y la del objeto— que ilustran muy bien la descripción heideggeriana de la gnoseología tradicional. La segunda de estas aporías podemos resumirlas en estas palabras de Hartmann: las propiedades del objeto deben ser de algún modo comunicadas al sujeto para que haya conocimiento[44]; es preciso, pues, que aquél se la transmita a éste. Pero, ¿podrá el objeto determinar así al sujeto sin comprometer su trascendencia?[45].

La "antinomia del sujeto" la presentamos como Hartmann, es decir, en forma de tesis y antítesis. Tesis: la conciencia, en cuanto que aprehende alguna cosa fuera de ella misma, esto es, en tanto que es una conciencia *que conoce*, debe salir de ella misma. Antítesis: en tanto que ella no puede aprehender sino sus propios contenidos, en tanto que es una *conciencia* que conoce —es decir, que tiene conciencia de ella misma conociendo—, la conciencia es incapaz de salir de ella misma. La existencia del conocimiento se opone a la de la conciencia. Y esta oposición es ineluctable, porque sólo una conciencia puede conocer. O bien, pues, el conocimiento es suprimido por el axioma de la conciencia, o bien este axioma es destruido por el fenómeno del conocimiento[46].

Heidegger objeta estas argumentaciones diciendo que en medio de múltiples variaciones sobre el mismo punto de partida —el conocimiento entendido como una relación entre un sujeto y un objeto originariamente separados el uno del otro— "continuamente se omite, sin embargo, la pregunta por el modo de ser de este sujeto cognoscente, a pesar de que su manera de ser ya está constante y tácitamente implicada cada vez que se cuestiona su conocer"[47]. El filósofo reconoce que la teoría del conocimiento vigente en esas fechas ha reflexionado sobre el cognoscente, pero

[44]Ibíd., 85 (*Ibíd.*, 62).
[45]Ibíd. (*Ibíd.*).
[46]Ibíd., 84 s. (*Ibíd.*).
[47]*Ser y tiempo*, R 86 s., G 73, SZ 60.

sus conclusiones le parecen insuficientes, puesto que se refieren más a lo que el sujeto *no* es que a lo que positivamente es. Y agrega una nueva objeción: como quiera que se interprete la esfera interior, "por el solo hecho de plantearse la pregunta acerca de cómo logra el conocimiento salir 'fuera' de ella y alcanzar una 'trascendencia', se pone de manifiesto que el conocimiento aparece como problemático sin que se haya aclarado antes cómo y qué sea en definitiva este conocimiento que tales enigmas plantea"[48]. Paradójicamente, por tanto, la gnoseología tampoco habría aclarado satisfactoriamente el conocer mismo, a pesar de sus disquisiciones, latamente desarrolladas, sobre ese fenómeno.

Heidegger se plantea, entonces, dos problemas: el de la forma de ser del cognoscente y el de cómo sea y qué sea el conocimiento. Para abordarlos, se hará fuerte en la idea de estar-en-el-mundo, que hará operar en estas tres direcciones: 1° Frente a una concepción del conocimiento que lo entiende como una relación entre un sujeto y un objeto, Heidegger postula que el conocimiento tiene que ser visto tal como es, es decir, como un modo de ser del Dasein, ente cuya estructura fundamental es estar-en-el-mundo. 2° Frente al cognoscente concebido como sujeto enclaustrado, de algún modo, en su esfera interna, Heidegger declara que el que conoce es, ante todo, el Dasein como estar-en-el-mundo, o sea, un ente radicalmente 'ex-tático' y 'excéntrico' cuya consistencia es trascenderse. 3° Frente a la teoría tradicional que interpreta el conocimiento, por lo pronto, como algo desarraigado, Heidegger afirma, desde el primer momento, que el conocimiento tiene su fundamento óntico en el *a priori* ontológico fundamental del Dasein, estar-en-el-mundo.

[48]Ibíd., R 87, G 73, SZ 60 s.

Al referirse al *fenómeno mismo del conocimiento*, el filósofo alude a aquello en lo cual se funda el conocer: un previo "ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del Dasein". Luego, procediendo de una manera acostumbrada en él, determina el ya-estar-en-medio-del-mundo diciendo, primero, lo que no es. "Este ya-estar-en-medio-de —advierte— no es un mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente". A continuación, lo determina positivamente: "el estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* en el mundo del que se ocupa"[49]. El conocimiento emergerá, pues, de un ser-ahí chupado, embargado o captado por su mundo, modalidad de existir a la cual no necesitamos trasponernos, puesto que en nuestra cotidianidad estamos siempre *ya* sumidos en ella; por ejemplo, cuando al abrir la puerta hacemos uso de la manilla[50].

Ahora bien, "para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo"[51]. Esto significa, en primer término, que la condición de posibilidad de un modo de ser —el conocimiento— es un modo de la nada —una deficiencia. Con cierta audacia, podemos inferir que, en este caso al menos, el ser *es* desde la nada, que hay ser en tanto en cuanto hay nada. En segundo lugar, lo anteriormente dicho indica que el conocimiento de que hablamos no recae, en principio, sobre entes del modo de ser del ser-ahí, puesto que su posibilidad reside en una deficiencia en el habérselas, *en ocupación*, con el mundo, y según la terminología de Heidegger el ser-ahí *se ocupa* sólo de los entes no humanos, ya que respecto de sus semejantes es *solícito* o *procura por* ellos. Por lo demás, en el

[49]Ibíd., R 87, G 74, SZ 61.
[50]Ibíd., R 95, G 80, SZ 67.
[51]Ibíd., R 87, G 74, SZ 61.

texto citado se alude explícitamente a lo que está-ahí, a lo prestante.

¿En qué consistiría la deficiencia que hace posible el conocimiento? Brevemente, en que los *prágmata* —aquello con lo que es preciso habérselas en la praxis— dejan de ser "algo para..." y se transforman en "algo contra...", se entiende, contra el ser del ser-ahí, contra su ser-posible, contra su *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo* o proyecto fáctico de ser. La deficiencia es, por lo tanto, nihilizadora respecto del hombre y sus pretensiones.

La deficiencia puede adoptar, por lo menos, tres modalidades: el llamar la atención [Auffallen] o llamatividad (Auffälligkeit), la apremiosidad y la rebeldía.

1. "El ente inmediatamente a la mano puede presentarse en la ocupación como imposible de usar, como no apto para el fin a que está destinado. Una herramienta puede estar averiada, el material puede ser inapropiado. [...] En ese descubrimiento de la inempleabilidad, el útil llama la atención"[52]. Un par de ejemplos particulares y cercanos: el lápiz con que escribo deja de escribir; el papel es demasiado poroso para mi lapicera.

Es importante hacer notar, sin embargo, que "la inempleabilidad no es descubierta por una contemplación constatadora de propiedades, sino por la circunspección del trato que hace uso de las cosas"[53]. Esto significa que el mirar-hacia o dirigir-la-vista —lo que se ha venido llamando conocimiento teorético— se funda, en cierto modo, en el circunver (o circunspección) propio de la praxis, en la previsión circunspecta inherente al trato con los entes del mundo.

2. La praxis cotidiana puede ser interrumpida y quedar en suspenso a través de otra deficiencia, que consiste en que dentro de un campo pragmático falta un útil imprescindible, de tal modo que todos los demás ligados esencialmente a él se presentan

[52]Ibíd., R 100, G 86, SZ 73.
[53]Ibíd.

como inútiles. Cuando se advierte que el útil del que no se puede prescindir brilla por su ausencia, el plexo pragmático correspondiente "reviste el modo de la *apremiosidad* [*Aufdringlichkeit*]"[54]. Tal vez un caso ilustrativo de lo anterior sea el del automóvil que carece de batería; o el de una motocicleta situada en un terreno agreste donde no es posible maniobrar con ella. La ausencia del generador eléctrico y del camino patentizan el hecho de que los vehículos ya no son, propiamente, a-la-mano.

3. "En el trato con el mundo de que nos ocupamos puede comparecer lo no a la mano no sólo en el sentido de lo inempleable o de lo que en absoluto falta, sino como algo "no a la mano" que *no* falta *ni* es inempleable, pero que obstaculiza la ocupación. [...] Esto "no a la mano" estorba y hace visible la *rebeldía* [*Aufsässigkeit*] de aquello de que hay que ocuparse inmediata y previamente"[55]. Si en el primer modo de la *deficiencia* negadora de la praxis algo fallaba, y en el segundo algo faltaba, en el tercer modo algo sobra, algo obstaculiza la tarea cotidiana. Un ejemplo de esto último sería el de la puerta cerrada con llave que me impide ocuparme de mis asuntos, mientras no descubra cómo abrirla o cómo salir de mi encierro. La puerta, normalmente un útil, se transforma en este caso en lo contrario.

Habiendo ocurrido la deficiencia en el habérselas con el circunmundo, acontece simultáneamente un abstenerse "de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes", de tal suerte que "la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a..."[56].

Esta detención, este 'no hacer nada' aparece, por lo pronto, como una interrupción de la praxis, como una perturbación dentro de ella. A la larga, sin embargo, se mostrará como condición de posibilidad de su prosecución. En efecto, sobre la base de

[54]Ibíd., R 101, G 87, SZ 73.
[55]Ibíd., R 101, G 87, SZ 73 s.
[56]Ibíd., R 87, G 74, SZ 61.

esa demora pueden acontecer dos hechos vinculados entre sí: 1. La comparecencia eidética de los entes intramundanos, el mostrarse dichos entes en su puro aspecto (*eidos*), el ostentar sus caras o facetas, y sólo eso. 2. El explícito mirar hacia o dirigir-la-vista en relación a esos aspectos, caras, facetas o vistas[57].

En otras palabras, la quietud suscitada por la deficiencia pragmática permite el surgimiento del conocimiento contemplativo o teorético del mundo, el cual, en primera instancia, tiene por finalidad solucionar la deficiencia, otorgando vía libre de nuevo a la praxis. El hecho de que la máquina de escribir que utilizo me aparezca en su puro aspecto cuando falla, me da la oportunidad de resolver el problema que me presenta; si el aspecto permaneciera retraído del mismo modo como lo está en el ocuparse que maneja y usa, la faena quedaría detenida.

El mirar-*hacia* puede desenvolverse a través de varios momentos que, por ahora, me limitaré a enumerar.

En él hay, en primer término, una *permanencia* en medio de los entes del mundo, autónoma en cierto sentido. Desde ella se extrae del ente que comparece un cierto 'punto de vista'.

[57]En una nota al margen del ejemplar que usaba en su cabaña de la Selva Negra, Heidegger acota lo siguiente: "No por apartar-la-vista-de [Ab-sehen-von] surge ya el mirar-hacia [Hinsehen] —éste tiene su origen propio, y su consecuencia necesaria es aquel apartar-la-vista [Absehen]; la contemplación [Betrachten] tiene su propia originariedad. La mirada [der Blick] hacia el *eidos* exige otra cosa". Esta matización —¿o rectificación?— requeriría un tratamiento aparte. Entre las dificultades para abordar el asunto está, por lo pronto, la siguiente: la versión de esta nota marginal que nos proporciona François Vezin en *Être et Temps* (Gallimard, Paris, 1986; p. 96) no coincide suficientemente con la de Rivera y, en ciertos puntos, parece apuntar en otras direcciones. (Cfr., *Ser y tiempo*, trad. de Rivera, p. 87. *Sein und Zeit*, GA (*Gesamtausgabe*: Edición integral), Vol. II, Vittorio Klostermann, Frankfurt a M., 1977; p. 83. La edición de *Ser y tiempo* de Fondo de Cultura Económica no recoge aún estas notas). Por otra parte, considerar lo que dice Ortega a propósito de este tema en Heidegger, podría enmarañar aún más las cosas (Cfr., *La idea de principio en Leibniz*; O.C., Vol. VIII, p. 271 [§ 29]).

Se produce, entonces, una *aprehensión-interpretativa-determinante* de lo que está-ahí, presente, en la cual se dice algo de algo.

Luego, ese decir o *designación* puede *expresarse* en frases.

Por último, lo expresado es susceptible de *retenerse* y *conservarse.*

Podemos agregar un quinto momento. A partir del nuevo estado respecto del mundo que consigue el hombre a través del mirar-hacia, es posible asumir la nueva posibilidad que allí se abre desarrollándola como tarea *científica*. La *ciencia* tendría, pues, su raíz en el proceso que estamos describiendo[58].

Ciertamente, en el mirar-hacia no es necesario llegar hasta el último momento; por el contrario, es más bien improbable que ello ocurra. Inclusive, lo normal es que el conocer, en la praxis cotidiana, no recorra sino los primeros momentos, llegándose sólo a una interpretación entendida en el más amplio sentido.

§ 6. ¿Quién conoce?

Pasemos ahora a ocuparnos del modo de ser del cognoscente. Para la concepción tradicional del conocimiento, el sujeto que conoce comienza por estar enclaustrado en su esfera. La esfera del objeto es para el sujeto trascendental y heterogénea[59], sostiene Hartmann. Heidegger se opone a este inmanentismo diciendo que el hombre, "por su modo primario de ser, ya está siempre 'fuera', junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez"[60].

Desde la concepción tradicional del sujeto, Hartmann conceptualiza el conocimiento como realizándose en tres tiempos: el

[58]Véase, de Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 (*Gesamtausgabe*, Bd. 25); pp. 17-35. Trad. española (a mimeógrafo) de Carlos Martel (Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 1984).

[59]*Metafísica del conocimiento*, 66 (*Metaphysik der Erkenntnis*, 44).

[60]*Ser y tiempo*, R 88, G 75, SZ 62.

sujeto sale de sí, está fuera de sí y entra finalmente en sí[61]. Heidegger, como es de esperar, niega el primer y el tercer tiempo, y postula una nueva interpretación del 'estar dentro' del hombre.

El filósofo nos dice que en el quedarse junto al ente que hay que conocer, no hallamos algo así como un abandono de la esfera interior. Ocurre, en verdad, algo distinto, a saber: en su estar-fuera junto al objeto, el hombre está en un sentido que hay que entender bien, 'dentro'. Ahora bien: este estar-dentro significa, "simplemente", que el hombre mismo es este 'dentro' como estar-en-el-mundo que conoce.

Por otra parte —frente al presunto entrar en sí del sujeto— ocurriría que "la aprehensión de lo conocido no es un regresar del salir aprehensor con la presa alcanzada a la 'caja' de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención el Dasein cognoscente *sigue estando, en cuanto Dasein, fuera*"[62].

§ 7. Corrección y verdad

Concluyamos lo siguiente:

1. El conocimiento me permite salir de las aporías vitales que entorpecen, obstaculizan o dificultan mi existencia. Pero, ciertamente, yo no vivo porque conozca sino que, más bien, porque vivo tengo que esforzarme en conocer, es decir, el pensamiento comienza a funcionar disparado por urgencias vitales, preintelectuales. O, en términos de Heidegger, "el conocimiento es un modo del existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el-mundo"[63], y no al revés.

[61]*Metafísica del conocimiento*, 66 (*Metaphysik der Erkenntnis*, 45).
[62]*Ser y tiempo*, R 88, G 75, SZ 62.
[63]Ibíd., R 88 s., G 75, SZ 62.

2. La descripción del conocimiento que efectúa Hartmann no es falsa; recurriendo a una distinción que hace Heidegger en "La pregunta por la técnica", podemos decir que es sólo correcta sin alcanzar a ser verdadera[64]; más aún: dentro del ámbito del pensar calculador o computante puede jugar, tal vez[65], un papel mucho más útil que la interpretación verdadera de Heidegger. Por cierto, la utilidad no se identifica con la verdad.

[64]Véase *Filosofía, ciencia y técnica*, de Martin Heidegger, págs. 114 y s. (Editorial Universitaria, Santiago, 1997). Creo pertinente recordar, por otra parte, la idea de Ortega, según la cual Hartmann suele quedarse en formalidades (Cfr. su *Kant*; *O.C.*, IV; p. 57, en nota).

[65]Este "tal vez" se funda, entre otras razones, en los trabajos realizados por psiquiatras para dar a su disciplina una fundamentación en el meditar de Heidegger. Por cierto, tales planteamientos médicos se han efectuado en diversas direcciones, mostrando gran afinidad con el filósofo o tomando distancia respecto de algunas de sus ideas, obteniendo a base de ellos algún logro terapéutico o no alcanzándolo aún. Al respecto, véase, por ejemplo: a) Ludwig Binswanger, *Psiquiatría existencial* (Introducción, traducción y recopilación de textos de Brenio Onetto Bächler), Ed. Universitaria, Santiago, 1962. b) Medard Boss: "Heidegger y la psiquiatría"; en Rev. *Eco*, Tomo I N° 4, Bogotá, 1960. c) "Martin Heidegger en el testimonio de Medard Boss"; en Richard Wisser (comp.) *Martin Heidegger al habla*, Eds. STVDIVM, Madrid, 1971; trad. de Don Eloy R. d) Otto Dörr Zegers: *Psiquiatría antropológica* y *Espacio y tiempos vividos*, Ed. Universitaria, Santiago, 1995 y 1996.

II
Conciencia moral (*Gewissen*), culpa y melancolía

§ 1. Llamado de la conciencia y culpa fundamental

El concepto de culpa (*Schuld*) aparece en Heidegger dentro del análisis de la conciencia moral (*Gewissen*) que efectúa en *Ser y tiempo*, su obra fundamental. Su referencia a la conciencia moral o, simplemente, conciencia, tiene por finalidad dar cuenta del modo de ser propio (*eigentliches*) o auténtico del ser-ahí (*Dasein*). A la analítica existencial del ser-ahí le es imprescindible incluir, como parte esencial suya, la descripción de la existencia propia o genuina del hombre; sin ella quedaría trunca, y no podría cumplir su papel de ontología fundamental, base de la ontología general que pregunta por el sentido de ser[1].

La ocupación pensante de Heidegger recae, ante todo, sobre el ser y su sentido, o sobre la verdad del ser. Concomitantemente, y de manera necesaria, desenvuelve él una meditación acerca del hombre. Ser y hombre no pueden ser abordados separados o independientemente; entre ellos hay un vínculo que siempre habrá que considerar. Si Heidegger pone de relieve que su preocupación apunta hacia el ser, eso no significa que olvide al hombre o lo deje en un segundo plano que menoscabe su *status* ontológico. El hombre está constantemente presente en sus reflexiones, de modo tal que quienes se dedican a la antropología

[1] *Ser y tiempo*, Segunda Sección, Capítulo II (utilizo, en especial, la versión española de José Gaos, publicada por Ed. F.C.E., México).

filosófica difícilmente podrían avanzar con seguridad en su camino sin tomar muy en cuenta los aportes heideggerianos respecto del esclarecimiento del ser del hombre.

Heidegger nunca hizo incursiones formales hacia el ámbito de la medicina. Sin embargo, como relata Medard Boss, compartía con los médicos su inquietud frente a los padecimientos del ser humano. Su simpatía por una psiquiatría antropológica se manifestó, de hecho, a través de la fértil amistad que lo unía con Boss.

Por cierto, su descripción del llamado de la conciencia (*Ruf des Gewissens*) y de la culpa no tiene un carácter psicológico, biológico o psicopatológico; tampoco tiene un sentido teológico o moral (al menos, en el sentido usual y restringido de este último término). Tiene un propósito ontológico-fundamental; es decir, su meta es aclarar una dimensión del ser-ahí con la finalidad de preparar el terreno para plantear con suficiencia la pregunta que interroga por el ser y su sentido.

Lo que expondremos a continuación posee un objetivo bien determinado, que acota su alcance y sus límites. Así como no sería acertado desdeñar los resultados de la investigación heideggeriana, tampoco deberíamos esperar más de la cuenta de parte de ellos. La analítica existencial del ser-ahí ni pretende resolver los problemas psicológicos, biológicos o psiquiátricos relacionados con el llamado de la conciencia o la culpa, ni intenta dar solución a las cuestiones teológicas, religiosas o morales que se plantean a propósito de esos fenómenos. No obstante, Heidegger sugiere que lo que él avista podría jugar algún papel en los ámbitos mencionados, en la medida en que ciertas entidades que son de importancia en esos campos remiten, como a su fundamento, a estructuras de la existencia humana que él aborda.

§ 2. El vocar de la conciencia

La tesis de Heidegger, sorprendente y chocante, por lo menos a primera vista, es que el hombre no es culpable a veces, a propó-

sito de tal o cual acción u omisión, sino que es culpable constantemente, y en la raíz misma de su ser. La voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*) nos patentizaría, precisamente, el fundamental ser-culpable (*Schuldigsein*) inherente al ser-ahí.

Cabría rechazar desde ya esta postura, considerándola una exageración inaceptable. Cabría, también, verla como la manifestación de un luteranismo larvado que irrumpe inoportunamente dentro de un análisis filosófico que debería prescindir de supuestos religiosos de cualquier índole[2]. Propongo, sin embargo, una tercera vía ante esa tesis: tratar de comprenderla como el compendio de una investigación fenomenológica que se limita a poner de relieve estructuras fundamentales del existir humano, ateniéndose a la manera en que ellas mismas se muestran. Extraigamos, pues, sin descartar del todo, los contenidos usuales de palabras como llamado de la conciencia, conciencia moral, mala conciencia (*böses, schlechtes Gewissen*), culpa, ser-culpable, abriéndonos a la posibilidad de llenarlas con significados nuevos, que apunten a un nivel de realidad más radical que los que se observan corrientemente.

Iniciemos el camino hacia la aclaración del concepto de culpa examinando esta frase de Heidegger: la conciencia da a comprender, de alguna manera, algo a alguien. Todas las teorías de la conciencia podrían coincidir en algo tan elemental como esto. Pero las diferencias surgirían, quizás, inmediatamente después.

La conciencia da a comprender, indica el pensador. Esto significa, en el contexto de la analítica existencial del ser-ahí, que abre, lo que implica que la conciencia pertenece a los fenómenos que constituyen el estado de abierto, patencia o abertura (*Erschlossenheit*) del hombre. La conciencia, pues, debe entenderse en conexión con la disposión afectiva, talante o encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*), el habla o discurso

[2]Estas ideas —y muchas otras que se hacen presentes en éste y otros escritos míos— las debo a uno de mis maestros, Cástor Narvarte. Vaya hacia su señera figura mi más cabal reconocimiento.

(*Rede*) y la caída (*Verfallen*), estructuras existenciales que configuran, más en general, el ahí (*Da*) del ser-ahí, su aperturidad o abertura.

Como el estado de abierto del hombre no es sino la verdad originaria (*die ursprüngliche Wahrheit*), resulta que la conciencia es un modo del adverar, una modulación de la *alétheia*, en rigor, una manera de estar en el desvelamiento y en el velamiento (*léthe*) inherentes a la existencia.

A la par, el llamado de la conciencia es, por lo pronto, una modalidad del habla. Pero no habría que olvidar que cuando Heidegger se refiere a este momento de la patencia del ser-ahí advierte que al habla le pertenece esencialmente el oír (*Hören*), y el callar (*Schweigen*). Precisamente, al meditar sobre la conciencia, estas posibilidades del habla se manifiestan de manera eminente. En el callado diálogo del alma consigo misma —para usar una expresión de Aristóteles— no se trata de charlar o parlotear sino, más bien, de prestar oídos y guardar silencio.

Para ordenar nuestras reflexiones, conviene plantear algunas preguntas respecto del llamado de la conciencia entendido como un modo del habla en el que, de alguna manera, se da a comprender algo a alguien. 1. ¿A quién se habla en este llamar? 2. ¿Quién es el que habla o voca? 3. ¿Qué es aquello sobre lo que se habla? ¿Qué es lo que se quiere dar a comprender? ¿Hacia qué se llama o invoca? 4. ¿En qué consiste lo hablado como tal? ¿Cuál es el modo en el que se manifiesta el llamado o vocación de la conciencia? ¿De qué manera el que voca o llama da a comprender algo al invocado o llamado?

Las respuestas que da Heidegger en primera instancia son un tanto desconcertantes. A la primera pregunta, ¿a quién se habla en el llamar de la conciencia?, contesta: al ser-ahí, al que cada uno de nosotros es. A la segunda pregunta, ¿quién es el que llama o voca?, responde: *nadie*, esto es, nadie distinto de mí mismo. A la tercera, ¿qué es lo que da a comprender el llamado de la conciencia?, contesta con un *nada*, es decir, nada de que quepa hablar y hablar, someter a discusión o regateo. Y frente a la última, refe-

rente a lo hablado mismo, nos dice que la conciencia carece de fonación y palabras, que habla sólo en el modo del *callar* y la *silenciosidad*. En resumen, las palabras claves que pone en juego ante estas cuestiones decisivas son: uno mismo, nadie, nada, callar, silenciosidad.

El estilo heideggeriano de señalar hacia el fenómeno que nos preocupa puede hacernos pensar que se trata de algo evanescente e inaprehensible, respecto de lo cual nada podrían decir ni la ciencia ni la filosofía. Inclusive, somos tentados a imaginar que se trata de un fenómeno ninguno, de algo que, en verdad, no existe en absoluto.

Pero, no habría nada de eso. Creo que el desconcertante estilo de Heidegger tiene por finalidad, en este caso, preparar nuestro ánimo para la tarea de dilucidar un fenómeno que, corrientemente, ni percibimos en forma directa ni, menos aún, captamos en su figura esencial. A continuación el filósofo explicita sus azorantes insinuaciones, lo que no implica que disipe toda duda respecto de algo tan ajeno a nuestra existencia de todos los días, absorta en los asuntos del mundo, chupada por ellos. Queda en pie, pues, el hecho de que el llamado de la conciencia siempre será extraño, sospechoso o inexistente tanto para el existente cotidiano como para la perspectiva científica estrechamente positivista, que acepta como "real" y digno de consideración sólo aquello que tiene el modo de ser de las cosas, de lo presente en el mundo o ante-los-ojos. El vocar de la conciencia se da, empero, en el modo de ser del ser-ahí, el cual es totalmente diferente al de los entes del mundo. Si esperamos encontrar uno de éstos al buscar el llamado de la conciencia, quedaremos necesariamente decepcionados, porque ese llamado no es, en lo más mínimo, algo mundano, sino una estructura existencial.

Volvamos a plantear las cuatro preguntas que servían de hilo conductor a nuestra indagación.

§ 3. Cuatro dimensiones básicas del llamado de la conciencia

¿A quién se habla cuando voca la conciencia? El destinatario del llamado de la conciencia no es sino el ser-ahí inmerso en la cotidianidad de término medio o mediana (*die durchschnitliche Alltäglichkeit*), dominado por el se o uno (*das Man*), arrojado en el mundo y caído en las habladurías (*Gerede*), la curiosidad o avidez de novedades (*Neugier*), la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) y el temor (*Furcht*). Para entender la mostración del llamado de la conciencia es preciso que, por lo pronto, cada uno de nosotros se tenga ante la vista a sí mismo en el modo inmediato y regular de su existir. Al hombre en tanto poseído por el "sujeto" de la cotidianidad se dirige el llamado. Este "sujeto" —el *se* o *uno*— determina cómo disfrutamos y gozamos; cómo vemos y juzgamos de literatura y arte; inclusive, la manera de apartarnos del 'montón' y aquello que debemos encontrar 'sublevante' o 'irritante'.

A la segunda pregunta, ¿quién llama en el vocar de la conciencia?, podemos dar, en primera instancia, la misma respuesta que a la primera: es el ser-ahí el que invoca. Pero en este caso el que habla no es el hombre aplastado bajo el predominio del *uno*, sino el ser-ahí en tanto es él *mismo*. El ser humano como sí *mismo* llama al existente como *uno* mismo. Son, pues, dos modalidades fundamentales del hombre las que entran en juego en este fenómeno: la autenticidad o propiedad (*Eigentlichkeit*) y la inautenticidad o impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Desde la autenticidad de la vida el hombre se insta a sí mismo a abandonar la impropiedad de la existencia, que se desenvuelve bajo la dictadura del impersonal *se* o *uno*, y a asumir su más propia posibilidad de ser. El llamado viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí, declara Heidegger.

Aquello de que se habla en la vocación de la conciencia no es nada que se encuentre en nuestro derredor, nada del mundo. "El llamado no enuncia nada, no da noticia alguna de sucesos del

mundo, no tiene nada que contar". El llamado invoca al ser-ahí avocándolo "a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser".

Para cumplir esta función de abertura, para darle a comprender al *Dasein* que tiene que elegirse a sí mismo, la conciencia no emite discursos, ni entabla un debate con el ser-ahí del caso, ni entra en discusiones con él. "El llamado carece de toda clase de fonación", advierte Heidegger. "Mucho menos se formula en palabras [...] *La conciencia habla única y constantemente en el modo de callar*". A pesar de ello —o, tal vez, precisamente por ello— el llamado no resulta ni oscuro, ni impreciso, ni equívoco, "aunque en el ser-ahí individual pueda experimentar una diversa interpretación según sus [particulares] posibilidades de comprender".

Aun cuando hayamos puesto nuestra mejor buena voluntad para acoger, al menos provisionalmente, lo que Heidegger postula, se adelanta hacia nosotros una serie de objeciones contra él que es preciso enfrentar.

En primer término, el llamado descrito por el filósofo parece carecer de toda subsistencia; da la impresión de que no es algo efectivo, real; al tratar de cogerlo se escapa como el agua por las rendijas de una canastilla.

En segundo lugar, suponiendo que haya un llamado como ése al que alude Heidegger, resultaría meramente "subjetivo" y, por lo tanto, con una validez muy incierta y, en el mejor de los casos, limitada a la interioridad de un solo individuo. Frente a la conciencia que señala Heidegger, sería necesario, más bien, buscar y hallar una conciencia universal, cuya expresa voz sea "objetiva" y, por ende, universalmente válida.

Por último, el pensador parece haber olvidado la nota decisiva de la conciencia, a saber, su carácter crítico. Las teorías de la conciencia insisten en sus dos funciones básicas: *reprender* al hombre por las faltas que ha cometido en el *pasado*, haciéndole notar su culpabilidad, y *poner en guardia* al ser humano respecto de culpas que se ciernen sobre él desde el *futuro.*

Frente a la primera objeción —el llamado no parece ser substante, efectivo ni real— debemos recordar que la vocación de la conciencia no posee el modo de ser de lo mundano, de las cosas en torno, de lo que está-ahí o ante-los-ojos (*Vorhandenes*), de lo meramente presente; pertenece a una esfera distinta, radicalmente heterogénea de lo que hallamos en nuestro circunmundo cotidianamente; el llamado es un existencial o existenciario y su modo de ser es el peculiar del *Dasein*. Los conceptos categoriales, que dan cuenta de los entes de nuestro contorno, funcionan como obstáculos epistemológicos si queremos aplicarlos a un ámbito ontológico diferente al de las estructuras de la existencia humana.

La segunda objeción proviene de un subterfugio del *se* o *uno*, para quien no es difícil pretender erigirse en una conciencia general, "objetiva" y con validez universal. En el fondo, el *uno* intenta engañar al ser-ahí haciéndose pasar por una "conciencia pública" que, presuntamente, ostentaría un mayor rango que la descrita por Heidegger. Mediante esta maniobra, el *uno* se propone velar el llamado de la conciencia e impedir que el hombre preste oídos a la vocación que lo induce a asumir su más propia posibilidad. La dimensión colectiva de nosotros mismos —dándoselas de "conciencia del mundo"— recurre a esta estratagema para mantenernos más férreamente bajo su dominio.

Por otra parte, Heidegger no niega que dentro de los fenómenos de conciencia haya un reprender respecto de actos realizados en el pretérito y un poner en guardia ante actos que podrían efectuarse en el porvenir. Pero tanto la conciencia que reprende (*"rügendes" Gewissen*) como la que pone en guardia (*"warnendes" Gewissen*), lejos de ser manifestaciones fundamentales de la conciencia, son sólo modalidades derivadas de la conciencia originaria. Esta última no se refiere a acontecimientos particulares que hayan ocurrido antes ni a sucesos que podrían acaecer después. El llamado originario apela al ser mismo del ser-ahí en cuanto éste es esencialmente culpable.

Retrocedamos en nuestra exposición, rememorando los momentos estructurales del vocar de la conciencia. Dijimos que el

llamado, en cuanto nos *abre* hacia nuestro más propio poder-ser existencial, debe ser entendido como un modo del habla o discurso, uno de los constituyentes del estar-en como tal del estar-en-el-mundo inherente al *Dasein.*

Aquel a quien se habla en el llamado de la conciencia es el ser-ahí que, habiendo sido sentimentalmente puesto ante la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) de su estar-en-el-mundo, la ha rechazado y ha huido de ella para refugiarse en el *se* o *uno.* Este hombre cotidiano se encuentra sumergido en la *ambigüedad* del *parloteo diario*, en el cual nunca se decide si se descubre, encubre o desfigura aquello de que se habla; tampoco interesa decidirlo. Este hombre es, además, movido y aquietado por una *curiosidad* o *avidez de novedades* que ni los más complicados y rebuscados medios de comunicación social podrían satisfacer por completo. El *miedo* es otra de sus características; teme por tal o cual de sus posibilidades fácticas, amenazadas por un ente intramundano que se aproxima en la cercanía.

El que habla es el mismo ser-ahí, pero en una modalidad de su ser radicalmente diferente de la anterior. El que llama en la vocación de la conciencia es el *Dasein* que no ha repelido la infamiliaridad desazonante ínsita en su *estar arrojado* o *condición de arrojado* (*Geworfenheit*) en el mundo. A este hombre no se le abre lo que hay a través del estado de ánimo del miedo, sino, más bien, mediante el talante de la angustia. Esta angustia —que no debe entenderse en un sentido psicológico, o patológico sino, existencial— no es suscitada por nada *del mundo* o, como dice Heidegger, es angustia ante *nada*. Pero no se trata de una *vacía* nada, como ya hemos insinuado. La nada *del mundo* es algo *en* el *Dasein*. Y este *algo* no es sino el más propio poder-ser del hombre del caso. El que llama es, pues, el ser-ahí yecto o arrojado en la inhospitalidad desazonadora de su estar-en-el-mundo, que se angustia por su más propia posibilidad de ser.

Lo indicado anteriormente nos da pie para afirmar que aquello sobre lo que se habla en el llamado de la conciencia no es nada, esto es, nada susceptible de ser hallado en el mundo, ya

que se trata de la infamiliaridad implícita en el más propio poder-ser del *Dasein*. El ser-ahí en cuanto vocador llama al ser-ahí "refugiado" en el *uno* instándolo a que se vuelva hacia sí mismo, retrocediendo hacia la inhospitalidad, modo fundamental de estar-en-el-mundo, que el hombre tiene que asumir si quiere oír el llamado de la conciencia para ganar su más propia posibilidad.

Lo hablado mismo, según lo expuesto, no puede consistir sino en el inhóspito, infamiliar, desazonador *callar* del llamado de la conciencia. Este callar sustrae al ser-ahí del dominio de la cháchara cotidiana y lo sumerge en la taciturnidad de su propio silencio, el que posibilita oír propiamente el llamado de la conciencia, sin ser víctima de las distracciones del incesante parloteo de todos los días.

§ 4. Modalidades de la conciencia y de la culpa

Se requiere, ciertamente, perfilar la idea de culpabilidad fundamental y constitutiva del hombre, sólo parcialmente mostrada hasta ahora. Para ello —tal como lo hace Heidegger— revisaremos la captación corriente de la conciencia, que distingue en ella tres formas, a dos de las cuales ya hemos aludido.

La aprehensión vulgar de la conciencia habla, en primer término, de una mala conciencia (*böses Gewissen*), encargada de reprender al ser-ahí culpable de transgredir una norma.

La misma perspectiva pone en primer plano la conciencia que pone en guardia (*"warnendes" Gewissen*) al ser-ahí que se propone hacer algo que lo hará caer en la maldad, convirtiéndolo en culpable.

En fin, estaría también la buena conciencia (*gutes Gewissen*), cuya tarea es tranquilizar al hombre asegurándole que es bueno, inocente respecto a toda falta y, por tanto, exento de toda culpa.

Frente a este punto de vista, Heidegger reconoce que la mala conciencia que reprende retrospectivamente al ser-ahí y la con-

ciencia que lo pone en guardia prospectivamente tienen algunos momentos abstractos en común con el llamado originario de la conciencia, pero reitera que son modos derivados de dicho llamado, que lo suponen como a su fundamento.

En cuanto a la supuesta buena conciencia, que nos tranquilizaría de toda probable culpabilidad, nos advierte que ella no es, en absoluto, un modo de la conciencia; es, más bien, una manera de no querer tener conciencia; es una forma de fariseísmo, añade, ya que precisamente el hombre bueno no es aquel que exalta su bondad, ni ante sí mismo ni ante sus prójimos.

Heidegger desemboca nuevamente en su idea directriz: el *Dasein* es fundamental y constantemente culpable. Pero, ¿en qué consiste esta culpa que no se refiere a esto o a lo otro sino que anida en el núcleo mismo del hombre? ¿En qué consiste la culpabilidad existencial que es inherente al ser del ser-ahí y no un mero suceso azaroso?

Es preciso dar otro paso mental para continuar esclareciendo este fenómeno. Mediante él examinaremos las acepciones vulgares de la culpa, las que se refieren a modalidades derivadas suyas.

Hallamos, en primer lugar, el tener una deuda con... (*Schulden haben bei...*). Este tipo de culpa ocurriría, por ejemplo, cuando se debe dinero a alguien al margen de ciertas normas establecidas. Formas de esta culpa son el sustraer, el quedarse con lo prestado, el quitar. En general, ella se presenta cuando, de una u otra manera, no se da satisfacción al derecho de propiedad de los demás. Apunta a aquello de que cabe ocuparse en la convivencia humana y no, ciertamente, al ser mismo del ser-ahí de que se trata en cada caso.

A continuación, nos aparece el tener la culpa de... (*Schuldhaben an...*), en el sentido de ser causa o autor de algo o ser ocasión de que se haga algo. Recordemos, para ilustrarnos esto, ese cuento de Borges donde inicialmente aparece una mujer como culpable de la atroz enemistad entre dos hermanos enamorados de ella, y luego son éstos los culpables al deshacerse con violen-

cia de la causa de su odio mutuo. La mujer sería culpable en cuanto ocasión de que se haga algo (la activa enemistad, al comienzo; el crimen que la afecta, después). Los hermanos serían culpables en tanto autores del asesinato.

La tercera acepción vulgar de la culpa se refiere al hacerse culpable (*sich schuldig machen*) y al hacerse culpable respecto de otros (*Schuldigwerden an Anderen*), modos de la culpa en que se conjugan las maneras a que antes aludimos. El hacerse culpable surgiría, por ejemplo, al expropiar un terreno contraviniendo la ley, o al quitarle la vida ilegalmente a alguien. El hacerse culpable respecto de otro aparecería al hablar mal de un prójimo para ponerlo en mala situación respecto de terceros, al mentirle a un conocido para que fracase en algo que él ha emprendido, al calumniar a otro procurando arruinar su existencia.

Todas las modalidades de la culpa, vistas por la concepción vulgar de ella, se mueven en el círculo del ocuparse con asuntos del mundo en el que prima un equitativo saldar cuentas. En dicho ámbito la vida se toma como una especie de negocio (*Geschäft*), lo mismo si cubre que si no cubre sus costos. En los tipos de culpa antes nombrados hay una *deficiencia* en la convivencia con los demás; *no* se da satisfacción a ciertas exigencias legales o morales.

El originario ser-culpable del *Dasein* es también una deficiencia (*Mangel*) —en la que, igualmente, entra el *no* (*Nicht*)— que, sin embargo, tiene un carácter más radical: acontece en el ser mismo del ser-ahí del caso. La idea de privación (*Privation, stéresis*)[3], sugiere Heidegger, tomada con la suficiente amplitud, podría servir para entender este fenómeno.

El hombre es culpable en la raíz misma de su existir en cuanto

[3]Heidegger, en escritos posteriores, le da la mayor importancia al concepto de *stéresis* (privación), tal como lo hace Ortega. Cfr. "Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristóteles' Physik B, 1"; en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1967, p. 364 ("Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles Física B, 1"; en *Revista de Filosofía*; Vol. XXI-XXII, Santiago, 1983; trad. de Francisco Soler; p. 48).

que, moviéndose inmediata y regularmente en la cotidianidad mediana, no asume su constitutiva finitud (*Endlichkeit*), su ser a las puertas de la muerte (*Sein zum Tode*, en la versión de Julián Marías), su esencial mortalidad. Asumir esta dimensión radical de sí mismo, advierte Heidegger, "no significa, de ningún modo, poner como meta la muerte en cuanto vacía nada; tampoco mienta el entenebrecer el habitar [del hombre] por medio de un ciego poner la vista en el fin"[4]. El ser-ahí se hace cargo de su más propia posibilidad cuando empuña su nihilidad ontológica radical, para decirlo con palabras de Zubiri. Y es justamente en ese instante cuando oye propiamente el llamado de la conciencia, que no lo voca sino hacia sí mismo.

Luego de este preámbulo, presumo que estamos en condiciones de vislumbrar, al menos, el sentido de la definición heideggeriana de la resolución, estado de resuelto o decisión (*Entschlossenheit*), fenómeno clave dentro de la analítica existencial del *Dasein*. Dice el pensador: "El estado-de-abierto del ser-ahí implícito en el querer tener conciencia resulta constituido [...] por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre el más propio ser-culpable y por el habla como silenciosidad. Esta señalada abertura propia, atestiguada en el *Dasein* mismo por su conciencia —*el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más propio ser-culpable*— lo llamamos la resolución (*Entschlossenheit*). La resolución es un señalado modo de la abertura (*Erschlossenheit*)".

Aun en la resolución no desaparece el constitutivo ser-culpable del *Dasein*; allí también pervive, bien que asumido de una manera propia, auténtica. El ser-ahí genuino empuña su culpabilidad básica sin huir de ella para refugiarse en el *uno*. Cae en la cuenta de sus limitaciones constitutivas y no las rechaza para sumirse en superficiales ilusiones, sino que las acoge para existir

[4]"Construir Habitar Pensar"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, p. 206. Trad. de Francisco Soler. ("Bauen Wohnen Denken"; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967; Vol. II, p. 25).

ateniéndose rigurosamente a ellas, "sabiendo", empero, que su culpa nunca desaparecerá del todo porque siempre estará a punto de caer desde sí mismo en el *uno*, porque siempre estará *a* alguna *distancia*, infranqueable, del lugar al que lo llama la vocación de la conciencia, siempre vivirá bajo el imperativo de retroceder hacia sí mismo.

§ 5. Tipo melancólico (Tellenbach), culpa y técnica moderna

¿Qué conexión podemos establecer entre la doctrina anterior y la melancolía (*Melancholie*)? En lo que a mi conocimiento se hace, Heidegger no se refiere expresamente a ella, menos aún en un sentido psíquico o psicopatológico. No obstante, tomando en cuenta valiosas indicaciones de mi amigo Otto Dörr y los aportes de Tellenbach en la versión de Rafael Parada[5] —otro querido amigo— quiero plantear una hipótesis de trabajo al respecto.

El tipo melancólico, señala Tellenbach, tiende a encontrar insuficientes o imperfectas sus realizaciones, lo que hace que su conciencia se deslice fácilmente hacia la culpa. Esta culpa podría interpretarse, desde la perspectiva que ahora nos interesa, como un oír *desviadamente* el llamado de la conciencia, desvío que impide que el hombre alcance un estado de serenidad, calma y satisfacción relativa consigo mismo, compatible con su fundamental ser-culpable. Por alguna razón, su culpabilidad básica es asumida sin la debida complacencia por la propia limitación, sino que es exaltada hasta la caída en la actitud patológica.

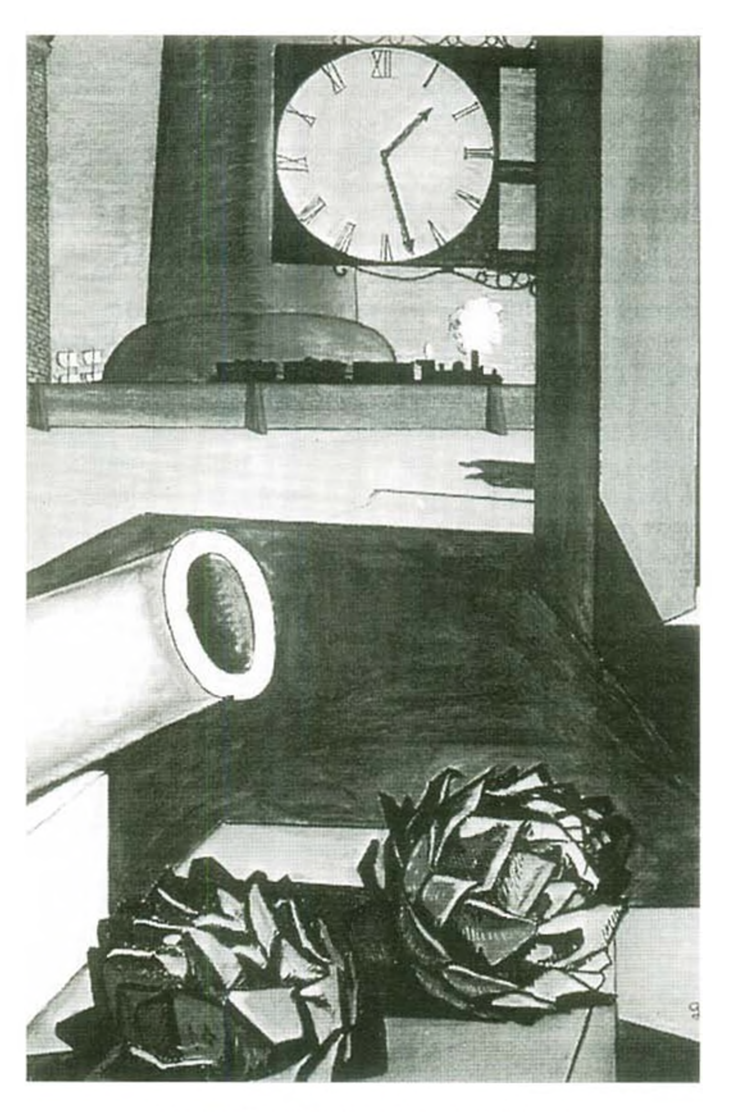
Pienso que una razón relevante en este proceso podría ser lo que Heidegger llama el predominio de la esencia de la técnica moderna, que avanza hasta lo inquietante[6]. El destino técnico de nuestra época, cuyo sello es el de la *eficacia incondicionada*, refor-

[5]Cfr. *Teoría*, Nos. 5-6, Santiago, 1975; pp. 79 s.
[6]Cfr., de Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*.

zaría violentamente ese temple de ánimo o talante en el que el tipo melancólico se descubre a sí mismo como alguien ineficaz, cuyas realizaciones no son suficientemente buenas.

En cuanto arrojado, dice Heidegger, está el ser-ahí arrojado *en la existencia*. Pero existencia no significa para él, en el fondo, un haber frente al no haber de la pura posibilidad. Ex-sistir es estar en la luz —y en la sombra— del ser. En nuestros días el ser se manifiesta en la figura de la técnica moderna, como lo dispuesto (*Gestell*), lo que nos mete en razón, lo que se impone sin condiciones exigiendo una eficacia absoluta. Ex-sistir es hoy moverse bajo el mando de la esencia de la técnica moderna, lo que significa ser impelido con más fuerza cada vez hacia la explotación sin límites del ente y hacia la autoexplotación cada vez más refinada de uno mismo. No es de extrañar, creo, que en este momento de la historia prolifere de manera alarmante la melancolía. Las raíces de la marcha de las sociedades occidentales proporcionan una "inmejorable" base para que ello ocurra[7].

[7]Sobre la temática tratada en este escrito, véase, de Cristóbal Holzapfel, *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1987. También, de François Fédier, "Critique et soupçon"; en *Regarder Voir,* Les Belles Lettres / Archimbaud, Paris, 1995.



La conquista del filósofo, de Giorgio de Chirico

III
Para leer
La pregunta por la técnica

§ 1. Planteamiento del problema

En 'La pregunta por la técnica', conferencia del año 1953, distingue Heidegger una determinación correcta de la técnica de su interpretación verdadera. La primera se atiene a lo que podemos constatar como estando ahí delante[1]. La segunda, por el contrario, va más allá, hacia la esencia de lo que aparece ante nuestros ojos[2].

Lo correcto es, en cierto modo, verdadero, mas no lo es plenamente. Es claro, posee también cierta validez, y nadie la discute. Pero, sin embargo, tiene sus límites, y es preciso verlos.

Preguntamos, pues: ¿qué entiende Heidegger por esencia? Como es obvio, no es ésta la ocasión para dilucidar con suficiencia el concepto correspondiente. Daremos sólo algunas indicaciones, imprescindibles para entender lo que expongo a continuación.

En el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, enuncia Heidegger la máxima de su método fenomenológico: "¡a las cosas mismas!"[3]. En

[1]Cfr., de Heidegger, "La pregunta por la técnica"; en *Ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1984, trad. de Francisco Soler, pág. 72. Este texto ha sido recogido en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. ("Die Frage nach der Technik"; en *Vortraege und Aufsaetze*, Neske Verlag, Pfullingen, 1967, vol. I, p. 6).

[2]Ibíd., p. 73 (*Ibíd.*, p. 7).

[3]*Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. (en adelante, esta versión será aludida así: R); p. 51. *Ser y*

sus escritos posteriores —aun cuando, en rigor, también ya en *Ser y tiempo*— el lema fenomenológico diría, más explícito, ¡a la esencia de las cosas mismas! Pero, reitero, ¿a qué llama Heidegger esencia?

Por lo pronto, digamos lo que ella no es. Esencia no es lo general, lo común de una clase de objetos[4]. El concepto tradicional de esencia —que la entiende de esa manera— nos remite a una esencia inesencial, dice Heidegger. Eso "general —afirma—, válido por igual para todo lo especial, es siempre lo indiferente, aquella 'esencia' que nunca puede llegar a ser esencial"[5]. La esencia esencial, frente a la anterior, se caracteriza por los siguientes rasgos, entre otros:

1. Está más allá de lo meramente constatable, esto es, de aquello que pone de manifiesto la determinación correcta de algo[6].

2. Domina el ámbito de lo que se halla ante los ojos. Dice Heidegger: "Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a través de todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pudiera encontrar entre los restantes árboles. Así también, la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico"[7].

3. A partir de la esencia, por tanto, podemos explicarnos el ámbito de lo simplemente constatable.

---

tiempo, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971. Trad. de José Gaos (en adelante, G); p. 38. (*Sein und Zeit* (en adelante, SZ), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986; p. 27).

[4]"La pregunta por la técnica"; ed. cit., pp. 99 s. ("Die Frage nach der Technik", pp. 29 s).

[5]*Hölderlin y la esencia de la poesía*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989; trad. de Juan David García Bacca; p. 20. También, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ed. Ariel, Barcelona, 1983; trad. de José María Valverde; p. 55 ("Hölderlin und das Wesen der Dichtung"; en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981; p. 34).

[6]"La pregunta por la técnica", p. 73 ("Die Frage nach der Technik", p. 7).

[7]Ibíd., p. 71 (*Ibíd.*, p. 5).

4. La esencia no carece, no está exenta de relación con el hombre. Por el contrario, lo esencial de algo es aquello de ese algo que *nos va* decisivamente. La interpretación verdadera tiene que mostrar esa vinculación entre la esencia y nosotros. Esto no significa, empero, que la esencia sea algo subjetivo o meramente intrahumano. En efecto:

5. Alcanzar la esencia de algo —o moverse en su cercanía[8]— es ver su relación con el ser —aquello que determina a todo ente como ente[9], inclusive, claro está, al ente que en cada caso somos nosotros mismos. Dicho de manera más explícita: llegar a mostrar la esencia de algo supone haberlo visto como manifestación del ser —lo trascendente, pura y simplemente[10]— o, como modo de develar el ser —develación o verificación que tampoco es subjetiva; en ella predomina un mostrarse (o un sustraerse) del ser mismo[11].

6. En cuanto el ser es histórico[12], la esencia también lo es[13].

7. Que el ser sea histórico no significa que sea historiográficamente determinable[14]. Que la esencia sea histórica, no significa

[8]Ibíd., p. 73 (*Ibíd.*, p. 7).

[9]*Ser y tiempo*, G 15, R 29, SZ 6.

[10]Ibíd., G 48, R 61, SZ 38.

[11]"La pregunta por la técnica", pp. 85 ss. ("Die Frage nach der Technik", pp. 17 ss.).

[12]En "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" dice Heidegger: "Se da el ser sólo en cada caso en esta o aquella acuñación destinadora: *Physis, Lógos, Hén, Idéa, Enérgeia*, Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad". *Revista de Filosofía*, vol. XIII, N° 1, Santiago, 1966; trad. de Luis Hernández, revisada por Francisco Soler; p. 109. También, en *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988; edición bilingüe de Arturo Leyte; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; pp. 142 s. ("Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"; en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 64).

[13]*Hölderlin y la esencia de la poesía*; trad. de J.D. García Bacca, p. 38; trad. de J.M. Valverde, p. 67 ("Hölderlin und das Wesen der Dichtung", p. 47).

[14]Véase, al respecto, por ejemplo, "La pregunta por la técnica", pp. 81, 90, 91 ("Die Frage nach der Technik", pp. 13 s., 21, 22). También, *¿Qué es*

que no perdure. Su duración, sin embargo, no la entiende Heidegger a la manera socrático-platónica —que la concibe como lo siempre perdurante de la idea—, ni al modo aristotélico —que la funda en eso que Aristóteles llama 'aquello que algo, en cada caso, ya era' (*tò tí ên eînai*). Heidegger, inspirándose en el uso que hace Goethe de las palabras *fortwähren* (siempre-perdurante) y *fortgewähren* (confiar siempre), nos dice que *sólo lo confiado perdura. Lo perdurante desde el alba inicial es lo confiante [das Gewährende: lo otorgante]*[15]. Ateniéndonos a la palabra *gewähren*, confiar, caemos en la cuenta de que la esencia perdura *reuniendo* (la sílaba *ge* debe tomarse como un prefijo, cuyo sentido es el de reunión) y *garantizando* el ser de lo que reúne (*Gewähr* significa, precisamente, fianza, garantía)[16].

8. Se accede a la esencia a través de las indicaciones que nos proporciona el lenguaje, el habla. Las señas que nos hacen las palabras son históricas —como el ser y la esencia— y se descubren (y descubren, así, aquello a lo que apuntan), principalmente, al etimologizar. La fenomenología de Heidegger es, por tanto, histórica o etimológica[17]. La esencia del habla reside, precisamente, en aportar las indicaciones a que se ha aludido (no es, luego, el lenguaje un simple medio, un hacer del hombre, al servicio de la expresión)[18]. Atender la esencia del habla, asumirla

---

eso —la filosofía?, Ed. Sur, Buenos Aires, 1965; trad. de Adolfo P. Carpio; p. 15, nota 4 del traductor.

[15]"La pregunta por la técnica", p. 102 ("Die Frage nach der Technik", p. 31).

[16]Véase "La question de la technique"; en *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1966; trad. de André Préau; p. 42, nota del traductor.

[17]Véase, de Ortega, 'En torno al Coloquio de Darmstadt' (incluido en "El mito del hombre allende la técnica"); en *Meditación de la técnica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982; pp. 122 ss. (*Obras completas*, vol. IX, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965; pp. 635 ss.).

[18]Cfr., de Heidegger, "El habla"; en *Revista de Filosofía*, Vol. VIII, Nos. 2-3, Santiago, 1961; trad. de Francisco Soler; p. 131. También en *De camino al habla*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1987; trad. de Yves Zimmermann;

esencialmente consiste en prestar atención a sus indicaciones acerca de la esencia de lo que hay[19], no reduciéndola, pues —como lo hace la determinación solamente correcta del lenguaje— a "expresión, realizada por los hombres, de los estados de ánimo y de la visión del mundo que los rige"[20].

Retomemos nuestro planteamiento inicial. La determinación correcta de la técnica —que es la usual— la concibe como un medio para un fin y como un hacer del hombre. Por ello la denomina Heidegger concepción instrumental y antropológica. Esta representación es justa, e inclusive vale para la técnica moderna. Pero no alcanza lo esencial y, de ese modo, no es plenamente verdadera.

La determinación correcta de la técnica le sirve a Heidegger de punto de partida para encaminarse hacia la interpretación verdadera de ella. Atendiendo las señas que hace la palabra *instrumentum* es llevado a un análisis de la causalidad en Aristóteles; al conjugar ese análisis con la etimología de la palabra técnica —que remite a *tékhne*—, llega a la conclusión de que la esencia de la técnica no es nada humano— por tanto, no consiste en un mero instrumento, hecho y manejado a su antojo por el hombre—, sino una manera de destinarse el ser al hombre[21] y, a

---

p. 17 ("Die Sprache"; en *Unterwegs zur Sprache,* Neske, Pfullingen, 1965; p. 19).

[19]Cfr., de Heidegger, "Construir Habitar Pensar"; en *Filosofía, ciencia y técnica;* trad. de Francisco Soler, pp. 200 s. ("Bauen Wohnen Denken"; en *Vortraege und Aufsaetze,* Vol. II, pp. 20 s.).

[20]"El habla", p. 131; trad. de Y. Zimmermann, p. 17. ("Die Sprache", p. 19).

[21]François Fédier y otros: "Protocolo a Seminario de Le Thor (1969)"; en *Tiempo y ser,* de Martin Heidegger; Eds. del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Sede Valparaíso, Viña del Mar, 1975; trad. de María Teresa Poupin Oissel; pp. 111 ss. (Cfr., de Heidegger, "Séminaire du Thor, 1969"; en *Questions* IV, Gallimard, Paris, 1976; pp. 303 ss. También "Seminar in Le Thor 1969; en *Gesamtausgabe,* Band 15: Seminare; V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1986; pp. 367 ss.).

la vez, un modo de develar lo que hay —luego, una modulación del verificar o estar en la verdad[22].

Ser no es, para Heidegger, el mero objeto, lo contrapuesto a un sujeto. Esto es sabido. No es fácil, sin embargo, pasar, usando pocas palabras, de esa determinación negativa a una positiva, suponiendo que el ser sea determinable. Pero no podemos en este momento arriesgarnos a dejar la palabra 'ser' como un sonido hueco, vacío. Digamos, pues, algo al respecto, aunque sea mínimo.

Ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en un camino del desocultar[23]. El ser se dona, se da o destina al hombre actual —y, así, lo destina— en la figura de la técnica moderna. A partir de esta destinación el hombre devela lo que hay de una manera técnica[24]; está en la verdad (desvelamiento), y, a la par, en la no-verdad (velamiento), técnicamente.

Verdad no es, claro está, la adecuación entre el pensamiento y la cosa. Como también es sabido, Heidegger retrotrae la concepción de la verdad entendida como rectitud a la interpretación más originaria que la ve como develación —*alétheia*[25]. Estar en la

[22]"La pregunta por la técnica", pp. 78 ss. ("Die Frage nach der Technik", pp. 11 ss.). Véase, de François Fédier, "Causerie chez les arquitectes"; en *Regarder Voir*, Les Belles Lettres/Archimbaud, Paris, 1995; también, en revista *Genos* (Cahiers de Philosophie) N° 1, Lausanne, 1992 (la entrega fue íntegramente dedicada a Heidegger). Esta conferencia de Fédier es clave para entender (a fondo) el texto de Heidegger que tenemos entre manos.

[23]Ibíd., pp. 92 ss. (*Ibíd.*, pp. 23 ss.).

[24]Ibíd., p. 85 (*Ibíd.*, p. 17).

[25]Véase, de Heidegger, "La doctrina de la verdad según Platón", Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1953; trad. de Juan David García Bacca ("Platons Lehre von der Wahrheit"; en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967). Véase, también, el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* y, del mismo autor, "De la esencia de la verdad"; en *Ser, verdad y fundamento*, Monte Ávila Eds., Caracas, 1968; trad. de Eduardo García Belsunce ("Von Wesen der Wahrheit"; en

verdad técnicamente significa descubrir lo que hay de cierta manera, a saber: de manera provocante. "El desocultar imperante en la técnica moderna —dice nuestro pensador— es un provocar (*Herausfordern*) que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas (*herausgefördert*), y acumuladas[26]. Y en otro texto señala que, para el hombre de la época técnica "la naturaleza se convierte en una única y gigantesca 'estación de servicio', en fuente de energía para la técnica y la industria modernas"[27].

El desocultar técnico, que hace las exigencias indicadas a lo que hay, devela todo como constante (*Bestand*), y sólo como eso. La palabra 'constante' es preciso entenderla en el sentido de 'objetos de encargo', 'existencias' (como cuando en el ámbito comercial se dice 'tenemos existencias' o, 'las existencias se han agotado'); o, también, en el sentido de stocks, reservas, fondos, subsistencias.

En el "Protocolo a 'Seminario de Le Thor'" podemos leer: "Ya hoy día no hay más *objetos, Gegenstände* (el ente en tanto que se

---

Wegmarken). Además, de Francisco Soler, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1983; por ejemplo, pp. 47 ss. y nota 67 de la Primera Parte.

[26]"La pregunta por la técnica", p. 81 ("Die Frage nach der Technik", p. 14). Véase, además, "Uma carta"; en Martin Heidegger, *O fim da filosofía ou A questão do pensamento*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1972, trad. de Ernildo Stein; p. 14 ("Brief an Takehiko Kojima", Friburgo, 18 de agosto de 1963; en *Begegnung*. Zeitschrift für Literatur, Bildende Kunst, Musik und Wissenschaft, ed. D. Larese, Tomo, 1, N° 4, Amriswil, 1965).

[27]"Serenidad"; en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año V, N° 3, Córdoba, 1985; trad. de Elbio Calletti y Adolfo P. Carpio; p. 114 (*Gelassenheit*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959; p. 20). El develar técnico es situado por Heidegger en este texto. En la misma página, dice: "Esta relación fundamentalmente técnica del hombre respecto del universo surgió primero en el siglo XVII y en Europa y sólo en Europa. Durante largo tiempo el resto del globo la desconoció. Les fue totalmente ajena a las anteriores épocas y al destino de sus pueblos". [Puede verse, también, *Serenidad*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994; trad. de Yves Zimmermann].

tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) —ya no hay más que *Bestände* (el ente que está listo para el consumo); en francés, quizás se podría decir: no hay más *substances* [substancias], sino *subsistences* [subsistencias], en el sentido de 'reservas'. De ahí las políticas de la energía y la *l'aménagement* [ordenamiento] del territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del comandar [*commandement*], o, mejor aún, del *comanditar* [*commanditement*], de lo que es necesario apoderarse. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en 'espacio verde' para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya *nada* puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay *nada* más que *Bestände*, stocks, reservas, fondos.

"La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como fondos de reserva) no es la *Beständigkeit* (la permanencia constante), sino la *Bestellbarkeit*, la posibilidad constante de ser comandado y comanditado, es decir, el estar permanentemente a disposición. En la *Bestellbarkeit*, lo ente es *puesto* como fundamental y exclusivamente *disponible* —disponible para el consumo en el cálculo global.

"Ahora bien, uno de los momentos esenciales de este modo de ser de lo ente contemporáneo (la disponibilidad para un consumo planificado), es la *Ersetzbarkeit*, el hecho de que cada ente deviene esencialmente *reemplazable*, en un juego generalizado en el que todo puede tomar el lugar de todo. Esto lo manifiesta empíricamente la industria de productos de 'consumo' y el reino del *Ersatz* [*sustituto*].

"Ser, hoy día, ese ser-reemplazable. La idea misma de 'reparación' ha llegado a ser una idea 'anti-económica'. A todo ente de consumo le es esencial que sea *ya* consumido y, de esa manera,

llama a su reemplazo. Tenemos ahí uno de los rasgos de la desaparición de lo tradicional, de lo que se transmite de generación en generación. Aun en el fenómeno de la *moda*, lo esencial no es ya el *adorno* (la moda en tanto que adorno se ha convertido así en algo tan anacrónico como la compostura), sino la reemplazabilidad de los modelos, de estación en estación. La vestimenta no se cambia ya porque y cuando se ha vuelto defectuosa, sino porque ella tiene el carácter esencial de ser 'el vestido del momento esperando el siguiente'.

"Transportado al *tiempo*, este carácter da la *actualidad*. La permanencia no es ya la constancia de lo transmitido, sino lo siempre-nuevo del cambio permanente [...].

"Sólo la técnica moderna hace posible la producción de todos esos stocks explotables. Ella, más que la base de esto, es el fondo mismo y así el horizonte. Así, en el caso de las materias sintéticas, que reemplazan más y más a las materias 'naturales'. Ahí también la naturaleza en tanto que naturaleza se retira"[28].

No ocurre sólo eso; inclusive lo que podría ser asumido como puro paisaje —un río, por ejemplo— se manifiesta al hombre actual "como objeto de visita establecido por una agencia de viajes, que ha establecido allí una industria para turistas"[29].

El hombre mismo pasa a ser comprendido y tratado como simple mano de obra o como cerebro de obra; en suma, como "material humano"[30]. Curiosamente —señala Heidegger— "en

[28]"Protocolo a Seminario de Le Thor (1969)", pp. 111 ss. ("Séminaire du Thor, 1969", pp. 303 ss. "Seminar in Le Thor 1969", pp. 367 ss.).

[29]"La pregunta por la técnica", p. 83 ("Die Frage nach der Technik", pp. 15 s.).

[30]Ibíd., p. 85 (*Ibíd.*, p. 17). En la página siguiente, advierte Heidegger que, "sin embargo, precisamente porque el hombre está pro-vocado más originariamente por las energías naturales, al establecer [Bestellen], no llega a ser jamás un mero con*stante* [Bestand]". (Otra referencia al hombre como material humano la hallamos en la conferencia "¿Para qué poetas?" Cfr., de Heidegger, *Caminos de bosque*, Editorial Alianza, Madrid, 1995; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; pp. 260 s. Puede verse, también,

medio de todo esto, el hombre precisamente así amenazado, se pavonea como señor de la Tierra"[31].

Y el mayor peligro reside en lo siguiente: el pensar que no mide, que no calcula técnicamente, es echado a un lado y hostilizado; no se le considera genuino pensar ni, por consiguiente, se le toma en serio; se le llama mera poesía o misticismo lleno de vaguedades. El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás y ni siquiera viendo que él mismo es un desocultar, y sólo *un modo* de él —del verificar[32].

Es preciso indicar que hay una nítida diferencia entre la antigua técnica artesanal y la técnica moderna, cuya esencia llama Heidegger disposición o im-posición (*Gestell*). La técnica artesanal no se imponía incondicionadamente sobre los entes; los respetaba. Para el hombre actual aparece de otra manera el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provocaba al campo. Al sembrar las simientes, abandonaba él la siembra a las fuerzas del crecimiento y guardaba su germinación. La agricultura es ahora, por el contrario, industria motorizada de la alimentación, esto es, un exigir que pone el campo como algo meramente explotable y que impulsa la mayor utilización de él que sea posible, con el mínimo esfuerzo, y sin tenerle mayores consideraciones[33].

Por cierto, cuando Heidegger habla del destino técnico del hombre actual, se refiere a la técnica moderna y a su esencia.

Sendas perdidas, Ed. Losada, Bs. As., 1960; trad. de José Rovira Armengol; p. 242 ("Wozu Dichter?"; en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, p. 267)).

[31]Ibíd., p. 96 (*Ibíd.*, p. 26).

[32]Ibíd., pp. 96 s. (*Ibíd.*, pp. 26 ss.). Véase, también, "Serenidad", pp. 118 s. (*Gelassenheit*, pp. 27 s.).

[33]Ibíd., pp. 81 s. (*Ibíd.*, pp. 14 s.). Consúltese, además, "Construir Habitar Pensar"); en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 205 ("Bauen Wohnen Denken", pp. 24 s.).

La postura de Heidegger, apretadamente esbozada en lo anterior, implica concluir que la técnica —esencialmente interpretada— no es algo que esté en la mano del hombre, de tal modo que éste pueda manejarla a su antojo. "Ningún individuo —afirma nuestro pensador—, ningún grupo humano, ninguna comisión de estadistas, investigadores y técnicos, por más importantes que sean, ninguna conferencia de personalidades directivas de la economía y de la industria es capaz de frenar o de manejar el curso histórico de la época atómica. Ninguna organización solamente humana está en condiciones de lograr el dominio sobre esta época"[34].

Si la esencia de la técnica, además de hacer posibles indudables ventajas para el hombre, conlleva o es *el* peligro, este peligro —al que hemos aludido al caracterizar el develar técnico— no puede ser alejado o conjurado por el hombre atenido sólo a sí mismo. La esencia de la técnica es una manifestación del ser. Por tanto, escapa al mero arbitrio humano. Sin embargo, en cuanto el ser se da en el hombre —el ahí del ser[35]—, éste puede, y 'debe', cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, en que 'supere' el peligro.

Tenemos, sin embargo, un problema por resolver: hemos dicho que la esencia es aquello que perdura reuniendo y garantizando el ser de lo que reúne; es lo confiante (*das Gewährende*: lo otorgante); ¿sería esencia en este sentido lo *Gestell*, la disposición, esto es, la esencia de la técnica?, ¿sería esencia —entendida como lo confiante y lo otorgante— la im-posición, aquello que constituye el peligro? Tales preguntas —dice Heidegger— parecen ser, evidentemente, un desacierto. "Pues, lo dis-puesto es, según

[34]"Serenidad", p. 116 (*Gelassenheit*, pp. 22 s.). Véase, también, "Entrevista de la revista 'Spiegel' a Martin Heidegger: 'Ya sólo un Dios puede salvarnos' "; en rev. *Escritos de Teoría* N° 2, Santiago, 1977; trad. de Pablo Oyarzún; pp. 183 ss. ("Nur noch ein Gott kann uns retten"; en *Der Spiegel* Nr. 23, Hamburg, 1976; pp. 206 y 209).

[35]Véase de Heidegger, "Carta al señor Beaufret"; en *Revista de Filosofía*, Vol. XVII, N° 1, Santiago, 1979; trad. de Jorge Acevedo.

todo lo dicho, un destino que reúne en el desocultamiento provocante. Pro-vocar es todo menos un confiar [*Gewähren:* otorgar]"[36].

Antes del habérnoslas con esta objeción que se hace Heidegger a sí mismo, destaquemos el ámbito en el que la im-posición reúne, y algunos de sus rasgos. "Lo que ahora *es* —escribe Heidegger— está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información"[37].

Pero, ¿en qué sentido la disposición o imposición constituye una fianza o garantía de aquello que reúne los diferentes dominios de la vida? Responde el pensador: "también el pro-vocar en el establecer lo real como lo con*stante,* sigue siendo todavía un destino, que lleva al hombre a un camino del desocultar"[38]. Mas, "¿puede aún llamarse a este destinar un confiar [*Gewähren:* otorgar]? Cierta y completamente, siempre que en este destino deba crecer lo salvador"[39].

"La esencia de la técnica es ambigua en un sentido elevado"[40],

[36]"La pregunta por la técnica", p. 102 ("Die Frage nach der Technik", p. 31).

[37]"La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", p. 100. Véase, también, *Identidad y Diferencia;* ed. cit., pp. 114 ss. ("Die onto-theo-legische Verfassung der Metaphysik", p. 48). Encontramos una interesante referencia al concepto de *información* en la conferencia de Heidegger "El principio de razón", recogida en el libro *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978; trad. de José Luis Molinuevo; véase pp. 84 s. ("Der Satz vom Grund"; en el libro del mismo nombre, publicado por la Ed. Neske en Pfullingen, 1971; pp. 202 s.). Véase también, *La proposición del fundamento,* Eds. del Serbal, Barcelona, 1991; trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela; p. 193.

[38]"La pregunta por la técnica", p. 102 ("Die Frage nach der Technik", p. 31).

[39]Ibíd. (*Ibíd.*, p. 32).

[40]Ibíd., p. 103 (*Ibíd.*, p. 33).

agrega Heidegger. Por una parte, constituye el peligro. Por otra, en ella aparece lo salvador. En efecto:

"De un lado, lo dis-puesto provoca a lo violento del establecer, que disloca toda mirada para el acontecimiento del desocultamiento y, de esa manera, pone en peligro, desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad"[41].

De otro lado, lo dis-puesto acontece en lo confiador u otorgante, lo que permite al hombre perdurar en su papel de custodio de la esencia de la verdad. Así aparece el nacimiento de lo salvador.

El hombre no es, pues, para Heidegger el animal de trabajo[42] —así ha llegado a develar la época técnica al animal racional— sino, sobre todo, el que custodia la esencia de la verdad, del desocultamiento.

Esta dimensión de lo humano es lo ocultado por la esencia de la técnica al erigirse como único modo de develamiento, no viéndose siquiera como tal —un develar. Así, constituye *el* peligro. Pero, es también ésa la dimensión del hombre que asume, expresa y vigorosamente, Heidegger al pensar sobre la técnica y su esencia de la manera que describimos. De este modo, dentro del peligro emerge una manifestación de lo salvador.

Es el momento de salir al paso de una posible mala interpretación de la postura de Heidegger. Sus tesis no implican postular la vuelta hacia una etapa pre-técnica. Ese retorno, además de ser imposible, sería absurdo. ("Lo peligroso no es la técnica —advierte Heidegger. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro")[43]. Lo que

[41]Ibíd., pp. 103 s. (*Ibíd.*).

[42]Véase, de Heidegger, "Superación de la metafísica" ("Überwindung der Metaphysik"; en *Vorträge und Aufsätze*, Vol. I). En *Conferencias y Artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994; trad. de Eustaquio Barjau; p. 64.

[43]"La pregunta por la técnica", p. 97 ("Die Frage nach der Technik", pp. 27 s.). En la p. 88 nos advierte Heidegger que lo que está en juego y es cuestión no es lo técnico, a lo que "pertenece todo lo que nosotros

sucede, más bien, es que Heidegger ve los límites de la postura técnica y llama la atención sobre el carácter excluyente de esa actitud, que le impide ver ésos, sus propios límites, y que obstaculiza todo intento de cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, en que se acoja lo técnico sin dejarse avasallar por el imperar de su esencia.

De ahí que Heidegger postule la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio o secreto, como temples de ánimo o actitudes acordes con la técnica. Así describe el pensador la serenidad (*Gelassenheit*): "Para todos nosotros las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor medida que para otros. Sería necio marchar ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían, incluso, a una constante mejora. Sin darnos cuenta, sin embargo, hemos quedado tan firmemente encadenados a los objetos técnicos que hemos venido a dar en su servidumbre.

"Pero podemos hacer también otra cosa. Podemos, ciertamente, utilizar los objetos técnicos y no obstante, pese a su conveniente utilización, mantenernos tan libres de ellos como para conservar en todo momento la distancia debida. En nuestro uso de los objetos técnicos podemos tomarlos tal como es necesario tomarlos. Mas al propio tiempo podemos dejarlos estar en

---

conocemos como varillajes, rodamientos, andamios y demás componentes de lo que se llama montaje"; el problema es la esencia de la técnica moderna ("Die Frage nach der Technik", p. 20). Véase, también, "Martin Heidegger dialoga"; en Richard Wisser: *Martin Heidegger al habla,* STVDIVM Eds., Madrid, 1971; el diálogo aparece en traducción de Rafael A. Herra. Esta entrevista fue publicada originalmente por Richard Wisser en el libro *Martin Heidegger im Gespräch,* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970. Hay otra versión castellana de ella, de Marcos García de la Huerta I., incluida en su obra *La técnica y el Estado moderno,* Santiago, 1980. Consúltese, además, de Richard Wisser, *Responsabilidad y cambio histórico,* Ed. Sudamericana, Bs. As., 1970; trad. de Mario A. Presas.

sí mismos como algo que no nos atañe en lo más íntimo y propio. Podemos decir 'sí' al ineludible empleo de los objetos técnicos, y podemos al mismo tiempo decirles 'no', en cuanto les impidamos que nos acaparen de modo exclusivo y así tuerzan, confundan y por último devasten nuestra esencia (*Wesen*).

"Pero si de este modo decimos simultáneamente 'sí' y 'no' a los objetos técnicos, ¿no quedará entonces escindida e insegura nuestra relación con el mundo técnico? Todo lo contrario. De extraña manera nuestra relación con el mundo técnico se vuelve sencilla y tranquila. Dejamos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo diario y al mismo tiempo los dejamos fuera, es decir, los dejamos estar como cosas que no son nada absoluto, sino que quedan referidas a algo superior. Quisiera denominar esta actitud de simultáneo 'sí' y 'no' referida al mundo técnico con una vieja palabra: *la serenidad respecto de las cosas (Gelassenheit zu den Dingen)*"[44].

Este talante y actitud ante las cosas puede conducirnos hacia la apertura al misterio o secreto. En efecto, en la serenidad "no vemos las cosas desde el solo aspecto técnico. Vemos con más claridad y notamos que la producción y utilización de las máquinas nos exigen una relación diferente con las cosas, relación que tampoco está desprovista de sentido. Así, por ejemplo, la agricultura y la economía rural se convierten en industria motorizada de la alimentación. Es cosa cierta que aquí —así como en otros terrenos— está ocurriendo una profunda transformación en la relación del hombre con la naturaleza y con el mundo. Pero qué sentido impera en esta transformación, es algo que queda en la oscuridad"[45].

La serenidad ante las cosas nos hace patente, por tanto, el hecho de que "no sabemos cuál es el sentido hacia el que apunta el dominio de la técnica atómica, que va intensificándose hasta

[44]"Serenidad", p. 117 (*Gelassenheit*, pp. 24 s.).
[45]Ibíd., pp. 117 s. (*Ibíd.*, p. 25).

lo inquietante"; la serenidad nos permite ver que *el sentido del mundo técnico se oculta*[46].

Pues bien, "la actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto en el mundo técnico"[47], es denominada por Heidegger *apertura al misterio* o *abertura al secreto* (*Offenheit für das Geheimnis*).

"La serenidad ante las cosas y la apertura al misterio —concluye Heidegger— son inseparables (*gehören zusammen*). Nos conceden la posibilidad de morar en el mundo de modo por entero diferente. Nos prometen un nuevo suelo sobre el que, dentro del mundo técnico, pero al resguardo de su peligro, podamos estar y subsistir"[48].

Si alguien dijera: todo eso está muy bien pero, para mí un bosque, por ejemplo, es ante todo un bello paisaje y no reservas o *stocks* de la industria de la celulosa o de la madera; ¿no es mi caso una refutación viviente de las tesis de Heidegger sobre la esencia de la técnica moderna y su dominio? A este imaginario objetante habría que responderle, por lo menos, que el develar técnico y el imperar que le es inherente tiene el carácter de una vigencia[49] social —más aún, ultrasocial, *destinal*— y que, por ende, su presunto estar al margen de su dominio no disminuye ni un quilate de "realidad" a su imperar, ya que éste, para actuar —e inclusive aplastarnos— no necesita de la adhesión consciente de uno o varios hombres; opera en estratos más radicales que los de la voluntad personal —o de grupo— y la autoconciencia.

Me parece oportuno señalar que a la ecología y a la bioética les sería fecundo tener presente esta interpretación de la técnica. Los problemas a los que estas disciplinas se abocan son, sin duda alguna, derivados de la manifestación del ser como dis-posición o, lo que es lo mismo, del verificar provocante.

[46]Ibíd., p. 188 (*Ibíd.*, p. 26).
[47]Ibíd. (*Ibíd.*).
[48]Ibíd. (*Ibíd.*).
[49]Sobre el concepto de *vigencia*, véase, de Ortega, *Historia como sistema*; *O.C.* VI, Cap. III.

También a la prospectiva le sería provechoso saber que el actual proyecto de Occidente, en su dimensión más radical, está condicionado por la esencia de la técnica moderna[50]. Y en cuanto este proyecto adquiere un alcance planetario, el señorío de esa esencia se extiende a toda la Tierra, e inclusive al espacio cósmico[51].

§ 2. *Excursus*: planteamiento de Ortega en relación al de Heidegger

Si para Heidegger saber esencialmente lo que algo es consiste en retrotraerlo al ámbito del ser —y, por tanto, al de la verdad—, para Ortega consiste en ver cómo aquello de que se trata aparece, surge, brota en el ámbito de la realidad radical, la vida humana[52].

Vida, para Ortega, no es el conjunto de fenómenos orgánicos estudiados por la ciencia biológica. La vida humana es entendida por él en un sentido biográfico —no biológico o, más bien, no zoológico[53]. En tal sentido, la vida es una extraña, patética, dramática combinación metafísica consistente en que dos entes

[50]A partir de ese saber, *quizás* se podría suavizar el juicio que le merece a Heidegger la prospectiva. Véase, "Protocolo a Seminario de Le Thor (1969)", p. 103 ("Séminaire du Thor, 1969", p. 294. "Seminar in Le Thor 1969", p. 359).

[51]Véase, "Serenidad", pp. 114 s. (*Gelassenheit*, p. 20). Además, "Protocolo a Seminario de Le Thor (1969)", p. 76 ("Séminaire du Thor, 1969", p. 265. "Seminar in Le Thor 1969", p. 331). También, de Jorge Acevedo, *La sociedad como proyecto*, Ed. Universitaria, Santiago, 1994; en especial, el apartado "Intranación, Supranación y Destino" (Cap. XI).

[52]Cfr., de Ortega, *El hombre y la gente. O.C.* VII. Editorial Revista de Occidente, Madrid. Ciertamente, se trata sólo del 'primer' paso —bien que decisivo— del proceso cognoscente. (Respecto de la relevante importancia de las reflexiones de Ortega y Heidegger sobre la técnica, véase, de Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Ed. Anthropos-Servicio Editorial del País Vasco, Barcelona, 1989. Trad. de César Cuello N. y Roberto Méndez S.).

[53]Véase, de Ortega, *Vives-Goethe*, *O.C.* IX, 511 ss.

heterogéneos —el hombre y el mundo— se ven obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logra insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo[54].

El ser extramundano del hombre —lo que el hombre es—, consiste en un determinado proyecto o programa de existencia[55]. De ahí que la vida no sea sino, por lo pronto, el afán de realizar ese proyecto en el mundo[56].

El mundo, por otra parte, es una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades[57]; se entiende, facilidades y dificultades relativamente al proyecto de que se trate[58].

A diferencia de todo lo demás, pues, "el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer; pero además, no es sino ese quehacer que da a cada cual"[59]. En suma, la vida se da como fabricándose a sí misma.

¿Cómo se inserta en la vida, así caracterizada, la técnica? Responde Ortega: "Todas las actividades humanas que especialmente han recibido o merecen el nombre de técnicas, no son más que especificaciones, concreciones de ese carácter general de autofabricación propio de nuestro vivir"[60].

Las actividades técnicas tienen la función de conceder al hombre cierta holgura que va a constituir el alvéolo donde pueda alojar su excéntrico ser[61].

[54]Cfr., de Ortega, *Meditación de la técnica*, O.C. V, 343.
[55]Ibíd., 338.
[56]Ibíd.
[57]Ibíd., 337.
[58]Ibíd., 339, 340.
[59]Ibíd., 341.
[60]Ibíd., 343.
[61]Ibíd., 342.

Dicho más explícitamente: actos técnicos son aquellos en que nos esforzamos por inventar y luego ejecutar un plan de actividad que nos permita:

"1° Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo pronto, elementales.
2° Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo.
3° Crearnos posibilidades completamente nuevas produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre. Así, el navegar, el volar, el hablar con el antípoda mediante el telégrafo o la radiotelefonía"[62].

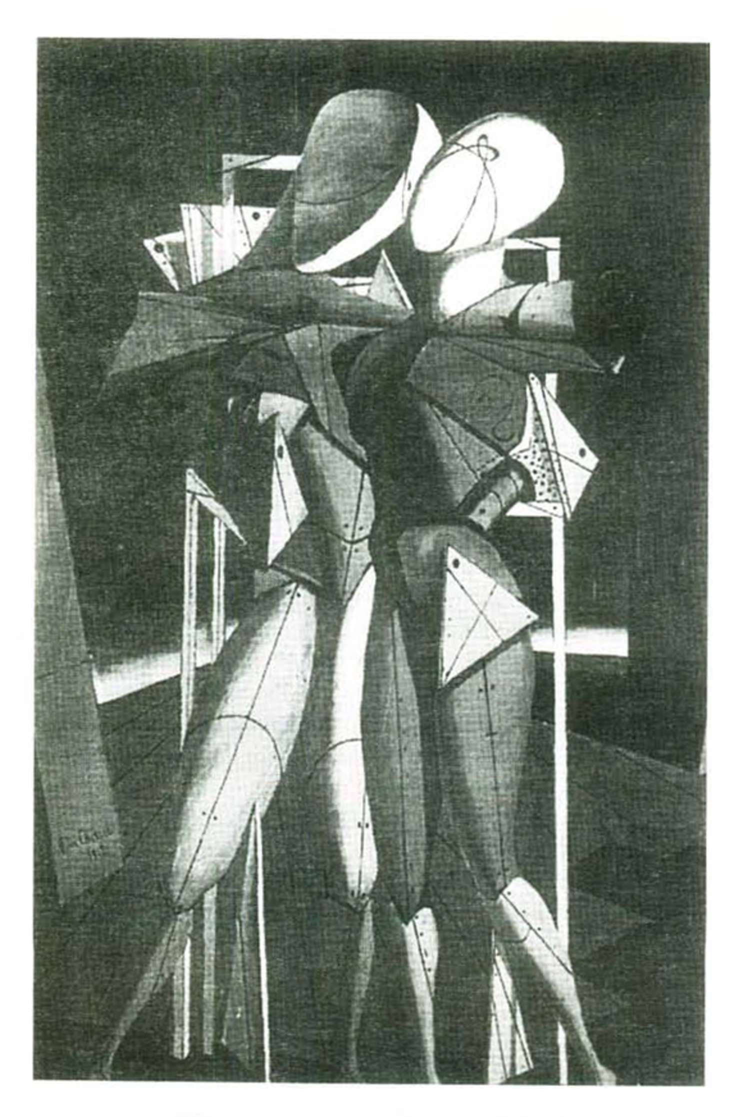
Dejando de lado el tercer punto, notemos lo que indican los dos primeros: "la técnica es, por lo pronto, el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primaria nos impone"[63].

Esa determinación de la técnica nos plantea este problema: "¿Adónde va a parar ese esfuerzo ahorrado y que queda vacante?"[64]. Ortega contesta: ese esfuerzo es empleado en la realización de quehaceres que no le son impuestos al hombre por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Estos quehaceres inventados —inventados como se hace con una novela, o una obra de teatro— constituyen aquello que el hombre llama vida *humana* (subrayando lo de *humana*), bienestar[65].

En otras palabras, la misión inicial de la técnica es "dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo"[66].

Ello nos señala que la técnica está supeditada a ese ser sí mismo del hombre, a su programa vital *propiamente humano* (lo

[62]Ibíd., 333.
[63]Ibíd.
[64]Ibíd., 334.
[65]Ibíd., 335.
[66]Ibíd., 342.



Héctor y Andrómaca, de Giorgio de Chirico

que *no* significa, como espero se entrevea más adelante, puramente intrahumano), a su proyecto de existencia *inventado*[67], a lo que él considere su bienestar. La técnica "va a lograr, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa humano se realice. Pero ella por sí no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico"[68].

Somos remitidos, de esta manera, a otra interrogante y a su correspondiente 'respuesta': "¿Qué en el hombre, o qué clase de hombres son los especialistas del programa vital? ¿El poeta, el filósofo, el fundador de religión, el político, el descubridor de valores? No lo decidamos; baste con advertir que el técnico los supone y que esto explica una diferencia de rango que siempre ha habido y contra la cual es en vano protestar"[69]. De ahí, concluye Ortega, "la enorme improbabilidad de que se constituya una 'tecnocracia'. Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediablemente de segundo plano"[70].

Pero lo que interesa hacer resaltar es esto: al meditar sobre la técnica hemos sido conducidos dialécticamente por la "cosa" misma hacia el proyecto vital —entendido como proyecto social o colectivo y como programa individual de vida— y hacia los especialistas en él, aquellos hombres que Heidegger llamaría creadores del mundo[71]: el poeta, el pensador, el fundador de religión, el hombre de Estado.

¿Es ese programa de existencia y la tarea que en relación a él les cabe a los creadores del mundo algo puramente intrahuma-

[67]*Inventado* en el sentido que señalábamos anteriormente.

[68]*O.C.* V. 343.

[69]Ibíd., 344, 345.

[70]Ibíd., 345.

[71]Cfr., de Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Ed. Nova, Bs. Aires, 1959. Trad. de E. Estiú; p. 101 (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1958, p. 47).

no? En la perspectiva de Ortega, no parece que ello sea así. Al final de su discurso conmemorativo del cuarto centenario de la Universidad de Granada —leído en 1932— dice Ortega, refiriéndose al hombre por venir: "Yo sospecho que [...] el hombre descubrirá, otra vez —¡por fin!—, que no está solo, que hay en torno a él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano pura y simplemente está"[72].

La reflexión sobre la técnica es llevada —al pensar dialécticamente— a un ámbito pretécnico, desde el que ella quedaría radicalmente explicada y que no es puramente intrahumano.

Quiero insinuar, así, que la postura de Ortega ante la técnica no se limita a fundarse en el esquema mental "medio-fin", ni es una mera determinación instrumental y antropológica de ella.

Ciertamente, en el camino que lleva al ámbito que trasciende lo intrahumano —ámbito desde el cual se explica *en última instancia* la técnica (y no sólo ella)—, destaca Ortega, frente a Heidegger, el lado puramente humano de la técnica. Pero no queda preso, a mi entender, en un estrecho "humanismo" que pondría al hombre y sólo a él como centro del Universo e instancia decisiva de todo lo que hay. La vida humana —el asunto del pensar de Ortega, aquello en relación a lo cual hay que entender la técnica y toda otra realidad— no es sólo el hombre; es más que el hombre, lo trasciende, e "incluye dentro de sí", como realidades que tienen que *aparecer* en ella —puesto que es la realidad radical[73]— aquellos poderes extraños y distintos de él, esos poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente, está. Dios y el destino —que no es algo puramente humano[74], así

[72]O.C. V. 474. Véanse, también, por ejemplo, ciertos sugerentes pasajes de la Lección VI de *¿Qué es filosofía?* (O.C. VII. 347, 348).

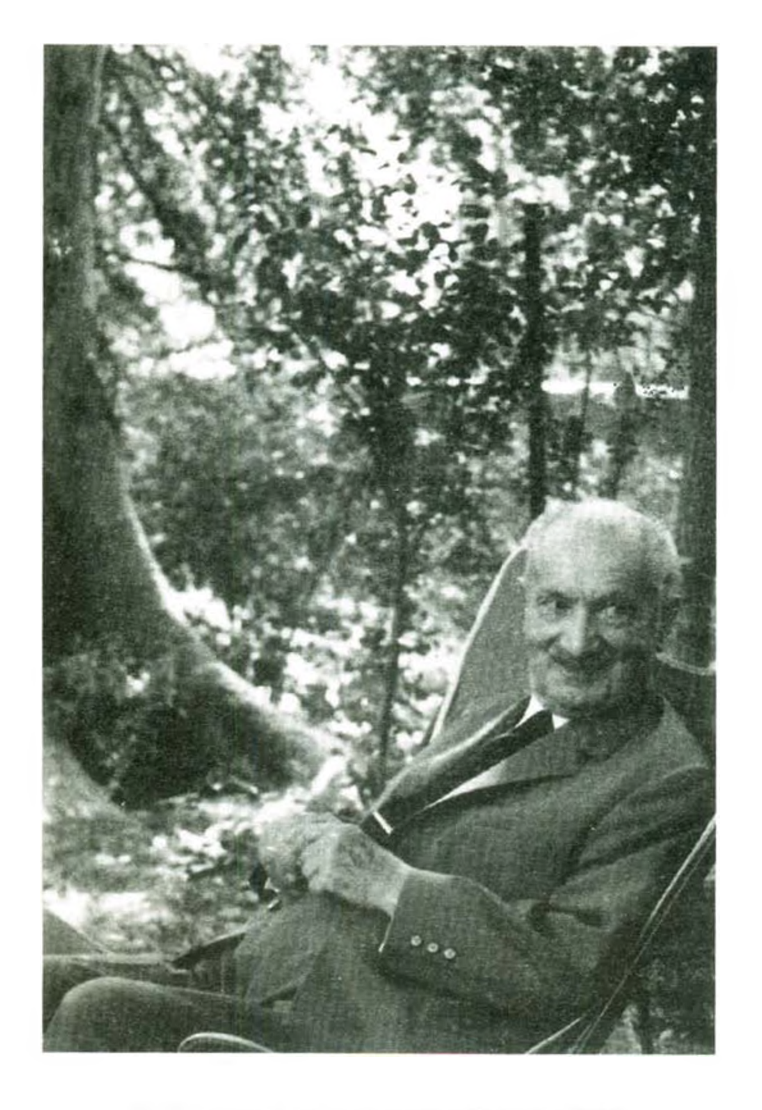
[73]Véase, de Jorge Acevedo, *Hombre y mundo*; Editorial Universitaria, Santiago, 1992 (tercera ed.).

[74]En cuanto que no depende del arbitrio del hombre. Cfr., de Ortega, *Prólogo para alemanes*. O.C. VIII, 28.



como tampoco lo es el ser, para Heidegger— forman parte de la más radical dimensión de la técnica[75].

[75]En lo que atañe a Dios, Ortega ha afirmado algo semejante a lo que decimos, sólo que en relación a otra realidad. Sin embargo, lo que allí expresa puede ser referido a toda realidad y, claro es, también a la técnica (Cfr., *Meditaciones del Quijote,* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966. Comentario por Julián Marías, págs. 78 y 255).



Heidegger en el jardín del Hotel de Chasselas (1966)

IV
¿Para qué la ciencia?

§ 1. La ciencia se inscribe en el despliegue de la *esencia* de la técnica moderna

La existencia humana es un constante quehacer. Todo lo humano, pues, puede ser percibido en la perspectiva del actuar. Para poner en juego esta modalidad de mirar, es preciso tener ante la vista el esquema estructural de todo hacer o acción: "se hace *algo*, *por* algo, *para* algo, *con* algo"[1].

El *para qué* de algo no sería un mero añadido a su esencia, sino que forma parte de ella. Más aún: la determinación decisiva de la esencia de algo es la que nos revela su *para qué*, función vital o importancia.

Al preguntar "¿para qué la ciencia?", no nos estamos refiriendo a lo externo de ella, a su superficie, sino, más bien, a su núcleo. En última instancia, los aspectos intracientíficos de la ciencia se subordinan a su importancia, al papel que ella cumple en la existencia humana.

Para empezar a responder la interrogante planteada, quiero poner delante un aserto de Heidegger que, según él "todavía no ha sido admitido en ninguna parte"; sus palabras son éstas: "mi determinación de la esencia de la técnica [...] consiste, para decir-

[1]José Ortega y Gasset. *Apuntes sobre el pensamiento. Obras Completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, Vol. V, p. 526.

lo concretamente, en que la ciencia natural moderna se funda en el desarrollo de la esencia de la técnica moderna y no al revés"[2].

La frase de Heidegger sitúa nuestras consideraciones en un terreno preciso; cuando usamos el término "ciencia" designamos, en primer lugar y de manera eminente, la ciencia natural moderna. Pero lo que dice choca con la idea habitual, que caracteriza la técnica moderna como ciencia aplicada.

¿Qué significa esto? ¿Heidegger niega que los técnicos —que despliegan sus portentosos logros ante nuestros ojos— apliquen la ciencia en su labor? De ninguna manera. Ese hecho evidente, constatable fácilmente por cualquiera, es totalmente reconocido. Entender la técnica desde la ciencia es, en medida considerable, correcto[3]. No obstante, sugiere Heidegger, no alcanza a ser verdadero, suficientemente radical.

Hay por lo tanto, frente a esto, dos visiones que, en rigor, no se contraponen, sino que se complementan. La primera es la usual, y podemos llamarla interpretación instrumental y antropológica de la técnica y de la ciencia. Tres ideas fundamentales la constituyen: 1° La técnica es un hacer del hombre, en el cual todo depende de él. 2° La técnica es un medio que el hombre maneja a su antojo. Siendo un simple medio, la técnica puede ser utilizada para fines benéficos, puede ser mal empleada o puede ser mantenida en una situación de neutralidad. Conducir el instrumento que es la técnica por una de estas tres direcciones es

[2]*Martin Heidegger im Gespräch*. Herausgegeben von Richard Wisser. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970; p. 72. "Martin Heidegger dialoga"; *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. VII, N° 25, San José, 1969; trad. de Rafael A. Herra. Esta versión ha sido recogida en: Martin Heidegger, "*De la experiencia del pensar* y otros escritos afines"; presentación y selección de Jorge Acevedo; Eds. del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 1983 (véanse pp. 84 y s.).

[3]Véase, de Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, Vol. I, p. 21. "La pregunta por la técnica"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, trad. de Francisco Soler; pp. 131 s.

algo que está en poder del hombre, y sólo de él. 3º Para constituir la técnica como un medio al servicio de sus metas, el ser humano ha recurrido, entre otras cosas, a la ciencia. La técnica moderna se caracteriza precisamente por eso, por hacer funcionar la ciencia en su núcleo mismo.

Heidegger propone una intelección más radical de estos fenómenos, la cual, si se acepta, reobrará modificándola sobre la interpretación instrumental y antropológica esbozada. Según él, la ciencia moderna debe inscribirse dentro del proyecto físico-técnico de conquista incondicionada del ente en su totalidad, de la naturaleza y la historia. Para comprender este planteamiento paradójico, en el que se nos invita a entender la ciencia desde la técnica y no a la inversa, debemos aclarar algo. Cuando Heidegger habla de la técnica se refiere, en rigor, a la *esencia* de la técnica. En estas consideraciones no debemos tener primariamente presentes realidades como las que componen lo que se llama montaje: varillajes, rodamientos, andamios, etc. Nuestra mirada tiene que ir, como lo indica el propio filósofo, más allá de entidades como la central eléctrica con sus turbinas y generadores, el avión-cohete, la estación de radar, el aparato computador. Es preciso acceder a aquello que domina en el ámbito de lo nombrado. Eso que domina lo técnico es la *esencia* de la técnica.

Esta esencia ejerce su señorío sobre la época moderna —en la que aún estamos—, acuñando nuestra realidad con su sello, presentándose "en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información"[4].

[4]Véase, de Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*; en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957; p. 48. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"; *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, Nº 1, Santiago, 1966; trad. de Luis Hernández, revisada por Francisco Soler; p. 100. Puede verse, también, *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; pp. 114 ss.

Si nos movilizamos hacia la base de estos rasgos, veremos que la esencia de la técnica no es sino voluntad de poder, un querer que se impone incondicionadamente sobre lo real. Pues bien: la ciencia moderna es, *en el fondo*, sólo una dimensión más de este disponer impositivo que pone bajo su luz y su sombra todo lo que existe. La ciencia es un modo del despliegue de la esencia de la técnica moderna. En la medida en que ésta se abre y adquiere dominio, la ciencia se desarrolla; la actitud inquisitiva de la ciencia, su constante obligar al ente a que revele sus secretos, su provocación para que descubra sus entrañas, todo eso es desenvolvimiento progresivo de lo que podemos llamar "mentalidad técnica". El hostigamiento de la realidad que hallamos en la experimentación sistemática sólo es posible en el ámbito de una época tecnológica.

Nadie niega que la industria aeronáutica, la industria cinematográfica o la industria turística apliquen la ciencia. Esa utilización de la ciencia es demasiado evidente para ser discutida. Lo que Heidegger sostiene es que el auge de esas industrias y el de la ciencia acontecen bajo el imperio de algo que los trasciende y que, a la par, los vincula sólidamente, a saber: el predominio de la esencia de la técnica moderna. Industrialismo y ciencia, explotación técnica y explotación objetivante del ente son dos aspectos de lo mismo: la prepotencia de la voluntad de poder.

Este querer que induce al hombre a imponerse sin contemplaciones ni miramientos sobre la naturaleza, sobre sus congéneres y sobre sí mismo, no es algo puramente humano, aun cuando sea imprescindible que el hombre intervenga para que acontezca su mandato. La voluntad de dominio es suprahumana e intrahumana a la vez. Constituye un modo de destinarse el ser al hombre, configura el destino de la edad moderna, nuestro destino.

Esto significa que la esencia de la técnica no es un simple medio que nosotros podamos manejar a nuestro antojo, no es algo que esté en la mano del hombre. Posee una dinámica propia frente a la cual el papel del ser humano, a *pesar de su importancia*, siempre será limitado. "Ningún individuo —advierte Heidegger—,

ningún grupo humano, ninguna comisión de importantes estadistas, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de personalidades directivas de la economía y de la industria es capaz de frenar o de orientar el curso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana está en situación de apoderarse del mando de esta época"[5].

Nuevamente el filósofo nos enfrenta con una idea que contradice los tópicos circulantes. Según el voluntarismo humanista que arraiga, dentro de lo inmediato, en el siglo XIX, el hombre está en condiciones de poner su sello no sólo al transcurrir de la historia sino a toda realidad, incluyendo el espacio cósmico; sería sólo cuestión de tiempo el que el plan de dominio absoluto del ser humano llegue a plenitud. Sugerir que hay instancias suprahumanas que influyen decisivamente en el acontecer histórico implicaría empequeñecer de manera intolerable la preponderancia del ser humano, medida de todas las cosas, retrocediendo, así, a etapas arcaicas superadas definitivamente.

Por cierto, cabe pensar que si las cosas no marchan mejor es porque individuos o grupos, consciente o inconscientemente mal intencionados, no demuestran la buena voluntad que sería deseable; bastaría, pues, convencerlos de su error u obligarlos a cambiar de actitud para que todo fuera óptimo. Cabe rebelarse frente a lo que postula Heidegger, afirmando que en verdad todo depende, en último término, de los demás y de nosotros mismos, en suma, del hombre. Es posible protestar ante la proposición del filósofo, ya que ella nos abandonaría en un quietismo estéril e impotente respecto de lo que ocurre en nuestro contorno.

[5]*Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 22 y s. "Serenidad"; revista *Eco*, Vol. I, N° 4, Bogotá, 1960; trad. de Antonio de Zubiaurre; p. 348 (en "*De la experiencia del pensar* y otros escritos afines", p. 23). [Pueden verse, también: a) "Serenidad"; en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, año V, N° 3, Córdoba, 1985. Trad. de Elbio Calletti y Adolfo P. Carpio. b) *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. de Yves Zimmermann].

Pienso, sin embargo, que a pesar de nuestros buenos deseos, de nuestras rebeliones y protestas llevadas a cabo bajo el signo de la ilusión, la era atómica seguirá desarrollándose de acuerdo a una dinámica autónoma, que muchas veces no coincide ni con nuestra voluntad ni con nuestro deseo de controlar la técnica. La esencia de la técnica moderna se despliega hacia metas que vislumbramos vaga y oscuramente, según leyes sobre las cuales la injerencia humana no es, ni mucho menos, del todo determinante. Por lo demás, Heidegger no nos invita a ningún tipo de inmovilismo. Prueba inmediata de ello es su ciclópea actividad para responder a los problemas del mundo contemporáneo. Si él hubiera creído que no hay nada que hacer ante los poderes de la era tecnológica, no habría escrito las miles de páginas que conforman sus obras completas, cuyos 100 volúmenes[6], aproximadamente, terminarán de publicarse mucho después del año 2000, no obstante el vigoroso ritmo que se ha impuesto a su edición.

Introduzcamos una precisión en lo expuesto. Hay una diferencia entre la actitud puramente técnica y la actitud científica. Aquélla reduce la naturaleza a un fondo de materias primas explotables; al hombre, a mano de obra o cerebro de obra, en síntesis, a material humano. La ciencia, en cambio, se enfrenta a la realidad en el 'cara a cara' de la objetivación. No hay en ella la reducción que opera la *pura* técnica. Pero sólo no la hay *todavía*. La ciencia prepara la mentalidad tecnológica *pura*, la preludia[7]. Es técnica *aún* no realizada, para expresarnos hegelianamente. Llegará el momento —ya ha llegado— en que la posición objetivante de la ciencia, predominante aún en el siglo XVIII, se desembozará como lo que en el fondo era: voluntad de poderío. Cuando el ser fulgura deslumbrantemente como método —lo

[6]Cfr., de François Fédier, "Heidegger: L'édition complète"; en *Débat* N° 22, Gallimard, París, 1982; pp. 31 y ss.

[7]Véase *Die Frage nach der Technik*; en *Vorträge und Aufsätze*, Vol. I, p. 21. "La pregunta por la técnica"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, pp. 131 s.

que acontece en Descartes—, el mundo moderno entra en la era de la técnica, señala Jean Beaufret[8].

§ 2. La ciencia como pensamiento calculante y el pensar meditativo

Abordemos de nuevo, en una perspectiva confluyente con la anterior, la pregunta directriz '¿para qué la ciencia?'.

Desde cierto punto de vista, el pensamiento humano actual acontece en dos modalidades fundamentales: como pensar calculante y como pensar meditativo. Siguiendo a Heidegger, la ciencia natural moderna aparece, sobre todo, aunque tal vez no exclusivamente, como una forma del pensar calculante.

La apretada descripción que de él hace el filósofo es ésta: Cuando nosotros formulamos un plan, participamos en una investigación, organizamos una empresa, contamos siempre con circunstancias dadas. Estas circunstancias las tomamos en cuenta partiendo de la calculada intención hacia determinados fines. Contamos anticipadamente con resultados definidos. *Este cálculo caracteriza todo pensamiento planeador y toda investigación.* Tal pensamiento o investigación sigue siendo un cálculo, aun cuando no opere con números ni utilice máquinas de calcular o calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula. Somete al cálculo posibilidades siempre nuevas, cada vez más prometedoras y, al mismo tiempo, más económicas. El pensamiento que calcula no nos deja respiro y nos empuja de una probabilidad a la siguiente.

Frente al anterior, el pensamiento meditativo se caracteriza por detenerse ante lo que ocurre en el ámbito de la planificación y del cálculo, de la organización y el funcionamiento automáti-

[8]*Dialogue avec Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973; Vol. II (Philosophie Moderne), p. 165.

co[9] para, a continuación, comprometerse en la persecución del *sentido* que impera en todo cuanto hay.

La ciencia se inscribe dentro de un proyecto más amplio, del cual es sólo un ingrediente o momento. Este proyecto procura alcanzar un dominio último y absoluto[10] sobre todo lo que existe. Dicho dominio sólo puede lograrse *mediante un cálculo universal*, en el cual cada realidad es inventariada y puesta como ingrediente de un gran dispositivo de conquista al que las diferentes entidades deben subordinarse.

Se podría argüir que la ciencia no se entiende a sí misma en estos términos; la ciencia se autoconcibe como un saber desinteresado, totalmente ajeno al propósito de establecer un señorío incondicionado del hombre sobre la tierra. Argumentar así implica mostrar que, en rigor, tal como dice Heidegger, *la ciencia no piensa*. Examinemos esta nueva paradoja que, cuando el filósofo la propuso, produjo un pequeño *shock*.

Afirmar que la ciencia no piensa significa, en primer lugar, que ella, a través de sus métodos, no está en condiciones de dilucidar su propia esencia. La física-matemática —prototipo de las ciencias— consiste en medir lo que se puede medir y en hacer medible lo que, en principio, no es posible medir. Física y mensuración son lo mismo. Es claro, sin embargo, que no accedemos a la esencia de la física mediante una medición. El cálculo físico no sirve para descubrir lo que, en última instancia, esa ciencia es.

[9]Véase *Gelassenheit*, p. 18. "Serenidad"; en "*De la experiencia del pensar* y otros escritos afines", p. 18.

[10]Véase, de Heidegger, *Die Kunst und der Raum*; en *Gesamtausgabe*, Band 13 (Herausgegeben von Hermann Heidegger); Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983; p. 204. "El arte y el espacio"; revista *Eco* N° 122, Bogotá, 1970; trad. de Tulia de Dross; p. 114. En "*De la experiencia del pensar* y otros escritos afines", p. 68. Otra versión de este ensayo, debida a Margarita Schultz, puede hallarse en la *Revista de Filosofía* Vol. 39-40, Santiago, 1992. (La versión francesa de Jean Beaufret y François Fédier puede hallarse en: Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, Eds. de la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1983).

"La ciencia no piensa" significa, en segundo término, que ella se funda en ciertos conceptos básicos que no establece mediante sus métodos habituales. "La física, por ejemplo —dice Heidegger—, se mueve en la dimensión de espacio, tiempo y movimiento. La ciencia *en tanto ciencia* no puede decir qué es movimiento, qué es tiempo, qué es espacio. La ciencia, por lo tanto, no *piensa*, no puede pensar, de ninguna manera, con sus métodos *en este sentido*"[11].

Dicho en síntesis: la frase "la ciencia no piensa" significa, simplemente, que "la ciencia no se mueve en la *dimensión de la filosofía*". Obviamente, esto no quiere decir, en lo más mínimo, que los científicos no piensen o que los filósofos pretendan superioridad personal frente a los científicos.

Notemos, por lo tanto, que *en este contexto*, Heidegger restringe drásticamente el sentido de la palabra *pensar*. *Pensar* se refiere, en este caso, sólo a una modalidad del pensamiento meditativo: el pensar filosófico (el cual, sea dicho de paso, tiene una dimensión de pensamiento calculante o técnico, sobre la cual no es oportuno extenderse ahora).

Por otra parte, es claro que los científicos pueden abandonar los límites de la ciencia correspondientes y reflexionar tanto sobre sus conceptos fundamentales como sobre su esencia y su sentido. Ciertamente, esa meditación la realizarán en tanto filósofos y no en cuanto científicos, aun cuando pongan en juego el saber que han extraído de la ciencia. Es evidente, también, que en esta tarea pensante de esclarecimiento del propio quehacer, el científico puede lograr un éxito mayor que muchos filósofos. De hecho, esto ha ocurrido. Ortega ha hecho notar que a fines del siglo XIX y comienzos del XX algunos físicos elaboraron un saber sobre su ciencia más certero, en cierto sentido, que el de una serie de filósofos, a pesar de que en manos de estos últimos la filosofía

[11] *Martin Heidegger im Gespräch*, p. 72. "Martin Heidegger dialoga"; en "*De la experiencia del pensar* y otros escritos afines", p. 84.

había quedado reducida, o poco menos, a teoría del conocimiento[12].

Una serie de objeciones, latentes frente a la exposición hecha hasta ahora, puede emerger. ¿A Heidegger le parece mal que la vida humana de nuestra época discurra bajo el signo de la ciencia, esto es, de la técnica, esto es, de la *eficacia* incondicionada? ¿Estamos frente al típico humanista romántico que se declara enemigo de las máquinas y del progreso, desdeñando, ciegamente, los avances tecnológicos y valorizando positivamente sólo aquello que queda al margen del vertiginoso desarrollo de la ciencia? ¿Es Heidegger un nuevo Rousseau, que propone una vuelta a la naturaleza como respuesta frente a los presuntos peligros de la civilización? ¿Pretende el filósofo de la Selva Negra que el mundo contemporáneo retorne hacia una existencia aldeana en la que haya sólo una técnica artesanal, donde predomine la sabiduría tradicional de los campesinos? ¿Contesta Heidegger el reto de la era atómica arrojándonos hacia el ruralismo, la mística y la poesía?

Mal interpretaríamos al pensador, si imagináramos que él es incapaz de ver los innegables beneficios que la ciencia y la técnica modernas aportan al ser humano. Heidegger los ve y reconoce, además, que se han tornado imprescindibles para nosotros. De ningún modo, pues, sugiere algo así como renunciar a las innumerables ventajas que nos otorga el mundo actual. Declararse adversario de la técnica y de la ciencia es una actitud trivial, fácil, históricamente miope y errónea. Nada parecido a eso hay en Heidegger.

Tampoco hay en su obra la absurda proposición de que todos nos transformemos en campesinos, ni la pretensión de reemplazar el cálculo físico-técnico por la poesía.

¿Cómo explicar, entonces, la ausencia de alabanza sobre los "avances" de la civilización mundial en los libros del filósofo?

[12] *¿Qué es filosofía?* *O.C.* VII, pp. 300 y ss. (Lecc. III).

¿Por qué habla él de *el* peligro, precisamente en sus meditaciones sobre la esencia de la técnica? ¿Qué significan sus elogiosas palabras acerca de la simplicidad de la existencia campesina y sus frecuentes alusiones a Rilke, George y Hölderlin?

El nivel de reflexión en que se mueve Heidegger no le permite detenerse a aplaudir el primer plano de lo que ocurre hoy. Él destacó en 1955 —con toda la admiración que queramos suponer—, que se logrará dominar la energía atómica y que el desarrollo de la técnica se producirá cada vez más rápidamente[13]. Pero a continuación el filósofo debió seguir adelante, escudriñando, en la medida de lo posible, el sentido que se oculta en el mundo técnico.

En su trayectoria pensante descubrió el carácter unilateral y exclusivista del cálculo técnico-científico, lo único radicalmente peligroso de la mentalidad tecnológica. Pero eso no lo llevó a rechazarlo. Dicho cálculo es justificado y necesario. Pero debe complementarse con lo que Heidegger llama pensamiento meditativo. Lo único que el filósofo impugna es la presunción y la voluntad del calcular-computante de erigirse en el único modo de pensar válido o susceptible de ser tomado en serio[14]. El hombre contemporáneo tendría que temperar el proyecto físico-técnico, de conquista incondicionada de la tierra, con los efluvios del pensar meditativo.

Este pensar —dice Heidegger— reclama a veces mayor esfuerzo que el pensamiento calculador, exige un adiestramiento más prolongado, precisa de un cuidado muy fino y además debe saber esperar, pacientemente, el logro de algún resultado, sin que haya garantía de que éste sea totalmente satisfactorio y tranquilizador[15].

[13]*Gelassenheit*, p. 21. "Serenidad"; ed. cit., p. 21.

[14]Véase, de Francisco Soler, la p. 83 de su prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*.

[15]*Gelassenheit*, p. 15. "Serenidad"; ed. cit., p. 14 y s.

En su empeño por constituir un peculiar pensamiento meditante, Heidegger ha dirigido la mirada en múltiples direcciones y ha visto, entre otras muchas cosas, la simplicidad aparente de la existencia campesina, de la cual, tal como él sugiere, algo podríamos aprender[16]. Movido por el mismo afán, ha dialogado con ciertos místicos y poetas, cuya actitud ante la vida y modo de pensar configuran fuentes de inspiración del pensamiento que medita. Pero Heidegger ha entablado diálogo también con la ciencia y los científicos[17], mostrando así que el ámbito del cálculo tiene flancos que colindan con la meditación acerca del sentido.

El computar y el meditar discurren, cada uno, por su propio cauce, sometidos a legalidades distintas —tal vez, a veces, contradictorias—, llegando a resultados muy diferentes. No obstante, en cuanto modos de la verdad, ambos confluyen en el acogimiento del ser y en la posibilitación del habitar humano.

[16]Véase, de Heidegger: 1) *Warum bleiben wir in der Provinz?* 2) *Der Feldweg*. 3) *Hebel —der Hausfreund*. En *Gesamtausgabe,* Band 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Las versiones españolas de dichos textos —publicadas en la revista *Eco* y debidas a Jorge Rodríguez ("¿Por qué permanecemos en la provincia?"), Sabine Langenheim y Abel Pose ("El sendero del campo"), y Beate Jaecker ("Hebel, el amigo de la casa") —han sido recogidas en *"De la experiencia del pensar* y otros escritos afines" ("¿Por qué permanecemos en la provincia?" ha sido reproducido, también, por la *Revista Universitaria* de la Universidad Católica de Chile en su Vol. XV, correspondiente al segundo semestre de 1985).

[17]El físico Carl-Friedrich von Weizsäcker relata una interesante anécdota al respecto. Véase "Carta de Carl-Friedrich von Weizsäcker a Martin Heidegger"; en *Revista de Ciencias Sociales* N° 18-19, Valparaíso, 1981; trad. de Carlos Martel; p. 315. Además, *Martin Heidegger im Gespräch,* pp. 13 y s. (Richard Wisser (comp.): *Martin Heidegger al habla,* STVDIVM Ediciones, Madrid, 1971; trad. de Don Eloy Requena; pp. 15 ss.).

V
Dimensiones de la era técnica

No conocemos metas
y somos sólo una marcha.
(M. HEIDEGGER. GA, Bd. 13; p. 27)

§ 1. En el nivel más radical de la historia

Parte significativa de la obra de Heidegger posterior a *Ser y tiempo* versa sobre la técnica. Para acercarnos a un debate respecto de lo que plantea nuestro pensador debemos deslindar someramente, en primer término, su meditación de otras consideraciones teoréticas acerca de la técnica. Su reflexión, en efecto, tiene una serie de rasgos abstractos en común con posturas que conciben la técnica como un medio fabricado por el hombre y puesto al servicio de sus metas por el mismo ser humano, y sólo por él. De este modo, Heidegger se va a referir, también, a una periodificación de la técnica, distinguiendo entre la técnica artesanal y la moderna, la que empezaría a desplegarse "en el siglo XVII, y ello en Europa y sólo en Europa"[1]. Va a comparar diversos artefactos técnicos: una veleta con una estación de radar, un aserradero perdido en un valle de la Selva Negra con la central hidroeléctrica en el Rhin, con sus turbinas y generadores[2]; el

[1]Cfr., de Martin Heidegger, "Serenidad"; en revista *Eco* Tomo I, N° 4, Bogotá, 1960; p. 345. Trad. de Antonio de Zubiaurre (*Gelassenheit*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959, p. 20).

[2]Véase, de Heidegger, "La pregunta por la técnica"; en *Ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1984; pp. 72 s. Trad. de Francisco Soler. Este texto ha sido recogido en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. ("Die Frage nach der Technik"; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1967, Vol. I, p. 6).

viejo molino de viento con los modernos dispositivos de la extracción de minerales y de la industria motorizada de la alimentación[3]. También nos habla del carácter de imprescindibles que han adquirido para el hombre actual los aparatos técnicos, agregando que "sería necio marchar ciegamente contra el mundo técnico" y "miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos —añade—; nos desafían, incluso, a una constante mejora"[4]. Por cierto, advierte de los peligros de la era técnica. "Hace poco —decía en 1966— tuve una larga conversación con René Char en la Provenza [...]. En la Provenza se erigen ahora bases de cohetes y la región se esteriliza de una manera inimaginable. El poeta, que seguramente no está bajo sospecha de sentimentalismo o de una glorificación de los idilios, me dijo que el desarraigamiento del hombre que ahí tiene lugar es el fin, a no ser que el pensar y el poetizar alcancen un poder no violento"[5]. Inclusive hace perspicaces pronósticos. En 1955 señalaba que "cuando se logre dominar la energía atómica —que se logrará—, dará principio a un desarrollo enteramente nuevo del mundo técnico. Lo que hoy conocemos como técnica cinematográfica y televisiva, como técnica de las comunicaciones, y en especial aéreas, como técnica de la información, como técnica médica y técnica de la alimentación, representa, al parecer, no más que un tosco estadio inicial. Nadie puede saber qué revoluciones van a llegar. Entretanto, el desarrollo de la técnica se producirá cada vez más rápido y no se lo podrá detener en parte alguna"[6]. Y hace casi medio siglo (en

[3]Ibíd., pp. 81 s (*Ibíd.*, pp. 14 s.).

[4]Véase, "Serenidad", ed. cit., p. 349 (*Gelassenheit*, p. 24).

[5]"Ya sólo un Dios puede salvarnos"; en revista *Escritos de Teoría* II, Stgo., 1977; p. 184. Trad. de Pablo Oyarzún ("Nur noch ein Gott kann uns retten"; en revista *Der Spiegel* N° 23, Hamburg, 1976; pp. 206 y 209).

[6]"Serenidad"; en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año V, N° 3, Córdoba, 1985; p. 115. Trad. de Elbio Caletti y Adolfo P. Carpio (*Gelassenheit*, p. 21). En lo que sigue, cito según esta versión castellana. (Hay otra, de Yves Zimmermann, que contiene un importante anejo

1964) indicaba lacónicamente: "No hace falta ser profeta para saber que las ciencias que se van estableciendo estarán dentro de poco determinadas y dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama cibernética"[7].

Recurriendo a una temprana distinción que hace Heidegger, entre lo óntico y lo ontológico, podemos afirmar que hasta ahora hemos aludido a la meditación de Heidegger sobre aspectos ónticos de la técnica. Lo que le va a interesar más decisivamente, sin embargo, es su dimensión ontológica, la que normalmente se pasa por alto en las consideraciones sobre la era atómica. Sin duda, Heidegger no desdeña los aspectos ónticos nombrados y otros que podrían sumarse a aquéllos. Otra temprana tesis heideggeriana lo impediría desde el comienzo: así como los entes son entes en el ser, el ser es ser de los entes. Lo óntico y lo ontológico acontecen en un entrelazamiento mutuo que nos obliga a no separarlos sino, por el contrario, a verlos en su íntima vinculación. No obstante, hecha esa salvedad, tenemos que insistir en que Heidegger, a través de lo óntico y sin olvidarlo, quiere alcanzar la región del ser, instalando allí su pensar.

Otro resultado que podemos inferir de este planteamiento inicial es el siguiente: el filósofo no permanece apegado a lo técnico, a lo que "pertenece todo lo que nosotros conocemos como varillajes, rodamientos, andamios y demás componentes de lo que se llama montaje"[8]; a ello es posible juntar, sin inconveniente alguno, las más finas y complejas técnicas del momento actual, en todos los campos que se desee: bioquímico, psicoana-

titulado '*Debate en torno al lugar de la serenidad.* De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo'. Cfr., *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989).

[7]"El final de la filosofía y la tarea del pensar"; en *¿Qué es filosofía?*, Narcea Eds., Madrid, 1978, pp. 99 s. Trad. de José Luis Molinuevo ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"; en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 64).

[8]Cfr., "La pregunta por la técnica", p. 88 ("Die Frage nach der Technik", p. 20).

lítico, lingüístico, microfísico, sociológico, estadístico, computacional, etc. Todo ello quedaría incluido en el ámbito de lo técnico, meramente, si no se pone en juego una mirada trascendental que lo involucre con el despliegue del ser, esto es, con el acontecer histórico en lo que éste tiene de más radical. En otras palabras: la meditación de Heidegger no se atiene sólo ni principalmente a los artefactos técnicos —a su génesis, evolución, ventajas, peligros—, sino que nos proporciona, entre otras cosas, un "diagnóstico" filosófico de la época actual, la era de la técnica moderna.

El hecho de que Heidegger quiera radicalizar los problemas de tal modo de moverse en un nivel ontológico, no significa que se despreocupe de los asuntos éticos que plantea la era de la técnica. Pero la ética en Heidegger no debe entenderse sólo como una instrucción comprometedora y un conjunto de regulaciones que digan cómo debe vivir el hombre, junto a una segura constancia de su planear y obrar en total[9]. Tenemos que remitirnos, más bien, para entender lo que es la ética en este pensador, al significado originario de la palabra *êthos*. Hace notar Heidegger que *êthos* significa estancia (*Aufenthalt*), lugar del habitar (*des Wohnens*). La palabra nombra el ámbito abierto, en el cual el hombre habita (*wohnt*)"[10]. Ello implica que la meditación heideggeriana de la técnica conduce, de manera necesaria, a sugerir un modo de habitar correspondiente a la técnica[11], esto es, nos lleva inexorablemente a un pensar "que piensa la verdad del ser como elemento originario del hombre, como el de un ec-sistente" y,

[9]Véase, de Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Ed. Taurus, Madrid, 1966, p. 54. Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot ("Brief über den 'Humanismus'"; en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 183). Al considerar este texto he tenido presente, también, la versión de Alberto Wagner de Reyna, publicada bajo el auspicio de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile en la Colección 'Tradición y Tarea', dirigida por Ernesto Grassi.

[10]Ibíd., p. 58 (*Ibíd.*, p. 185).

[11]Ibíd., p. 55 (*Ibíd.*, p. 183).

por eso, "es en sí ya la ética original"[12]. En palabras de otros textos de Heidegger: la reflexión sobre la técnica obliga a postular una peculiar manera de habitar, es decir, una modalidad genuina de estar los mortales sobre la tierra, bajo el cielo, con los demás mortales, ante los divinos[13].

Aunque Heidegger no nos deje abandonados frente a los problemas del mundo técnico sino que, por el contrario, insinúe caminos respecto de ellos, él no pretende, sin embargo —como otros filósofos—, apoderarse del mando de la época. Adelantándonos, podemos afirmar que su pensamiento no es una manifestación más ni del ser como voluntad de poder, ni del afán de poderío del pensar técnico. La actitud de Heidegger no es producto de su presunta impotencia como pensador ante los poderes del mundo contemporáneo; ha advertido que no sólo él vive la situación de no estar en condiciones de aspirar a apoderarse del mando del mundo técnico. "Ningún individuo —dice en *Serenidad*—, ningún grupo humano, ninguna comisión de estadistas, investigadores y técnicos, por más importantes que sean, ninguna conferencia de personalidades directivas de la economía y de la industria es capaz de frenar o de manejar el curso histórico de la época atómica. Ninguna organización solamente humana está en condiciones de lograr el dominio sobre esta época"[14]. Años más tarde, agregará: "la filosofía no podrá causar ningún cambio inmediato en la situación actual del mundo. Esto no vale sólo para la filosofía, sino para todo afán meramente humano. Ya sólo un Dios puede salvarnos"[15].

[12]Ibíd., p. 59 (*Ibíd.*, p. 187). Véase más adelante, el Cap. XI: "Ética originaria y psiquiatría".

[13]Cfr., por ejemplo, "Construir Habitar Pensar"; en *Filosofía, Ciencia y técnica*; pp. 204 ss. Trad. de Francisco Soler ("Bauen Wohnen Denken"; en *Vorträge und Aufsätze*, Vol. II, pp. 23 ss.).

[14]"Serenidad", p. 116 (*Gelassenheit*, pp. 22 s.).

[15]"Ya sólo un Dios puede salvarnos", p. 184 ("Nur noch ein Gott kann uns retten", p. 209).

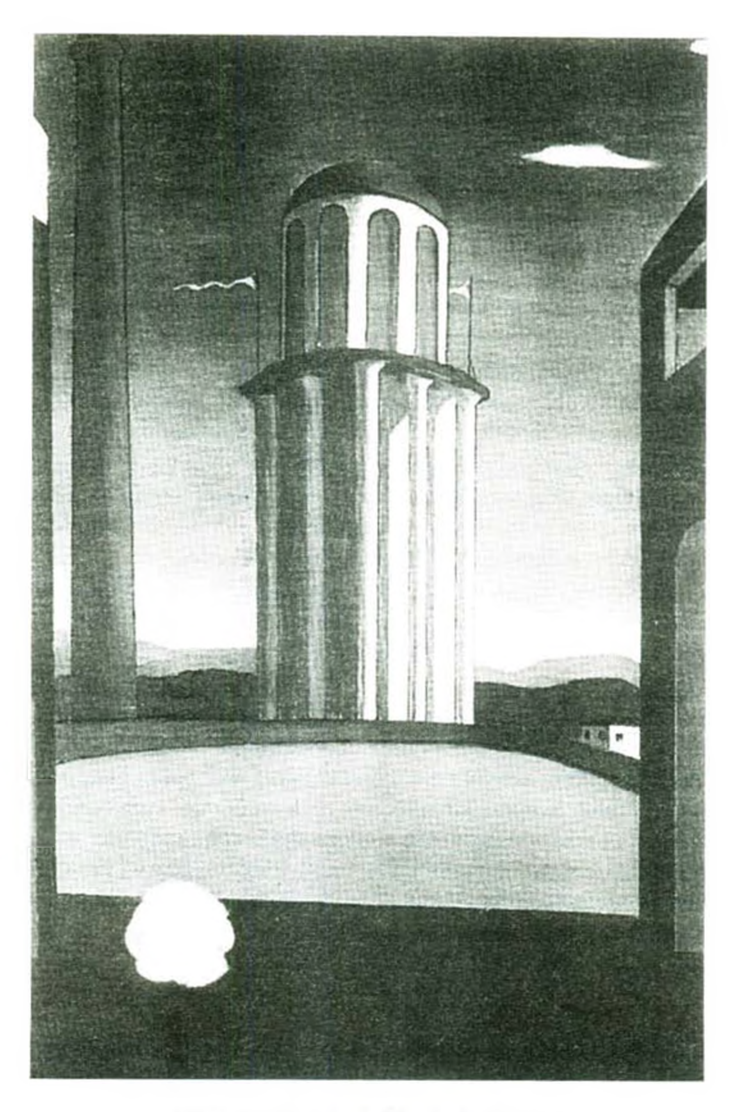
§ 2. Para abordar *los rasgos de la época técnica*

Con la finalidad de esclarecer un tanto aquello a que he aludido, propongo el procedimiento que bosquejo a continuación. Se trata de ir viendo cómo nos presenta Heidegger los rasgos de la era técnica en lo que se refiere al ser, la verdad, el ente en general, la naturaleza, el hombre, el pensar, el lenguaje. A la par, es preciso examinar qué es lo que sugiere Heidegger ante las diversas manifestaciones de la era técnica en los ámbitos enumerados. Dicho en otros términos: habría que confrontar el habitar propio de la era técnica con un habitar que merezca el nombre de genuino, que acontece ya en la época atómica, pero de manera embrionaria en el nivel de lo social, aunque podría desarrollarse ampliamente en el futuro dentro de lo colectivo. Por cierto, esta comparación panorámica sólo podremos esbozarla.

§ 3. El ser como imposición y como reunión de la cuaterna

El ser se manifiesta en la era de la técnica moderna como voluntad de poder; ateniéndonos más estrechamente al carácter técnico de nuestra época, podemos decir que el ser toma la figura de *das Gestell*: lo dispuesto, la im-posición, el dispositivo; de ello depende todo lo demás. Esto es: "a lo que mantiene reunidas a las diversas posiciones técnicas, llama Heidegger *das Gestell* —lo dis-puesto"[16].

[16]Cfr., de Francisco Soler, Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*, de M. Heidegger; p. 83. También, de François Fédier y otros, "Protocolo a *Seminario de Le Thor*" (traducción de María Teresa Poupin); en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Eds. del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Sede Valparaíso, Universidad de Chile; Viña del Mar, 1975, p. 110 (M. Heidegger: "Les séminaires du Thor"; en *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 301 s. "Vier Seminare"; en *Gesamtausgabe*, Band 15, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, p. 366).



El regreso del poeta, de Giorgio de Chirico

Lo dis-puesto es el nombre para designar la esencia de la técnica moderna[17]. Como todo lo técnico-moderno, lo dis-puesto tiene un carácter ambiguo. Heidegger lo compara con una cabeza de Jano[18] (recordemos que los romanos representaban esta divinidad con dos caras (Jano bifronte) que miran en direcciones opuestas, y que su templo, en Roma, estaba al lado de la puerta que usaban las legiones, estableciendo el uso que permaneciera abierto en tiempo de guerra y cerrado durante la paz). Por una parte, lo dis-puesto se desemboza induciendo o provocando al hombre a des-ocultar todo lo que hay de manera pro-vocante. La verdad provocativa del ser suscita la verdad provocante del ente, siendo el hombre mediador, por así decirlo, entre la una y la otra. Aconteciendo en esto un destino del ser, encontramos en lo dis-puesto algo que, dicho gruesamente, es "positivo". Además, en el peligro inherente al acaecer de lo dis-puesto crece lo salvador, como señala Heidegger recordando unos versos de Hölderlin. A dicho peligro nos referiremos más adelante.

Así como ningún destino del ser puede desviarse o torcerse ateniéndose a la pura voluntad humana, la tendencia ínsita en la voluntad de poder, en lo dis-puesto, no puede ser modificada según nuestro gusto o nuestra conveniencia. Pero, aunque el hombre tenga que acoger este destino del ser, puede darse cuenta —y así lo vemos en el pensar de Heidegger— que la manera técnica de destinarse el ser al hombre no es la única ni tiene que ser la última. Aceptar, sin más, que es la única o la postrera sería caer en el error de no ver la riqueza del ser, que guarda otras posibilidades, que encierra un futuro inédito aunque ya vislumbrado. Por eso, entre otras actitudes, Heidegger escribe la palabra ser con una cruz de San Andrés tachándola, postulando así que el ser puede asumirse también como la reunión de lo cua-

[17]Cfr., "La pregunta por la técnica", p. 100 ("Die Frage nach der Technik", p. 30).

[18]"Protocolo a *Seminario de Le Thor*", p. 110 ("Les séminaires du Thor", p. 301. "Vier Seminare", p. 366).

drante: tierra, cielo, mortales y divinos. Ciertamente, así tampoco se agota la, en principio, ilimitación del ser, pero se avanza por el mundo técnico en una forma que ya no es meramente técnica.

§ 4. La verdad como desocultar provocante y como desencubrir protector

A la esencia de la técnica moderna —lo dis-puesto— corresponde un particular modo de la verdad, de la *alétheia*: el desocultar pro-vocante (*herausforderndes Entbergen*). Este desocultar, en cuanto verdad del ser, impulsa provocadoramente al hombre a desembozar lo que hay de manera provocante, esto es, asumiendo todo, *a priori*, en el horizonte de la utilización y de la explotación incondicionadas (verdad del ente). El estado de abierto o patencia (*Erschlossenheit*) del ser-ahí (*Dasein*) es modulado técnicamente. De esta suerte, "el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas"[19]. El campo, los ríos, los bosques, el hombre mismo son desencubiertos como entidades cuyo rasgo fundamental es la utilización sin límites; podríamos decir que la eficacia se convierte en supremo criterio de verdad; algo o alguien es o vale en la medida en que rinda dentro del dispositivo técnico de explotación correspondiente.

Tampoco está en manos del hombre el aceptar o rechazar, sin más trámite, este modo del verificar o del adverar. El develar provocante forma parte de la historia del ser y es un momento del destino. Quiérase o no se quiera, ya se ha impuesto, aunque el hombre, muchas veces, procure resistirse a él, y en parte consiga soslayarlo.

No obstante, esta figura de la verdad, que tiende a erigirse

[19]"La pregunta por la técnica", p. 81 ("Die Frage nach der Technik", p. 14).

como la única válida, no agota los modos de la *alétheia*. Frente a él, o a su lado, es posible, también, un develar acogedor, respetuoso, que deja ser a los entes lo que son, sin imposiciones ni exigencias, sin utilización ni explotación a ultranza; cabe, en suma, un modo de la verdad protector[20], inherente al genuino habitar. "El proteger —dice Heidegger— no consiste sólo en que nosotros no hagamos nada contra lo protegido. El proteger auténtico es algo positivo y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia, cuando retro-albergamos algo propiamente en su esencia"[21].

Este develar protector sería propio del amor, según este texto de la *Carta sobre el humanismo*: "Ocuparse y hacerse cargo (*sich annehmen*) de una 'cosa' o de una 'persona' en su esencia quiere decir: *amarla* (*sie lieben*), poder querer (*sie mögen*). Este poder querer (*Mögen*) significa, pensado más originariamente, *obsequiar la esencia*. Tal poder querer (*Mögen*) es la auténtica esencia de la capacidad (*das eigentliche Wesen des Vermögens*) que no sólo puede rendir esto o aquello, sino que puede hacer ser ("*wesen*") algo en su pro-veniencia, es decir, que puede dejar ser (*sein lassen*)"[22].

§ 5. El ente: objeto, algo listo para el consumo, cosa

El ente va quedando reducido a constante (*Bestand*) —fondo, "existencias" en el sentido de *stock*, "reservas"— para el desocultar provocante de la técnica moderna. En un párrafo muy esclarecedor, Heidegger se refiere a esta modalidad que le es impuesta al ente en nuestra época. Dice así: "Ya hoy día no hay más *objetos, Gegenstände* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un

[20]Cfr., "Construir Habitar Pensar", p. 204 ("Bauen Wohnen Denken", p. 23).

[21]Ibíd. (*Ibíd.*).

[22]Cfr. p. 11 (*Wegmarken*, p. 148). Los destacados son míos.

sujeto que lo tiene a la vista) —ya no hay más que *Bestände* (el ente que está listo para el consumo); en francés, quizás se podría decir: no hay más *substances* (substancias), sino *subsistences* (subsistencias), en el sentido de 'reservas'. De ahí las políticas de la energía y de *l'aménagement* (ordenamiento) del territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del co-mandar (*commandement*), o, mejor aún, del *comanditar* (*commanditement*) de lo que es necesario apoderarse. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para los hombres científicos de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en 'espacio verde' para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya *nada* puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay nada más que *Bestände*, stocks, reservas, fondos"[23].

No es necesario que el hombre que se vincula con el ente reducido a constante se dé cuenta de ello para que acontezca la transformación técnica del ente que lo hace volverse "existencias", en un sentido comercial *y de poder*. "El guardabosque —advierte Heidegger— que en el bosque mide la madera talada y que, al parecer, recorre como su abuelo y de igual manera, los caminos del bosque, está hoy establecido, sépalo o no, en la industria de la utilización de la madera. Está establecido en la productibilidad de celulosa que, a su vez, viene pro-vocada por la necesidad de papel, que se distribuye a los diarios y revistas ilustradas. Pero éstos predisponen a la opinión pública a que devore lo impreso, para que pueda llegar a establecerse una opinión dominante, que hay que establecer"[24].

[23]"Protocolo a *Seminario de Le Thor*", pp. 111 s. ("Les séminaires du Thoir", pp. 303 s. "Vier Seminare", pp. 367 s.).

[24]"La pregunta por la técnica", pp. 85 s. ("Die Frage nach der Technik", pp. 17 s.).

Sin embargo, el ente no sólo puede darse como objeto —para la mirada científica—, o como algo disponible para su explotación —para el mirar técnico—. Puede darse, también y ante todo, como cosa (*Ding*). Y nuestra más genuina relación con el ente ocurre, precisamente, cuando lo asumimos como cosa.

"Por cierto que nuestro pensar —observa Heidegger— está acostumbrado desde antaño a avaluar la esencia de cosa *demasiado pobremente*. Esto ha tenido por consecuencia, en el curso del pensar occidental, que se conciba la cosa como una X desconocida, que está adherida de propiedades perceptibles"[25]. Para Heidegger, por el contrario, algo alcanza el rango de cosa cuando recolecta lo cuadrante (*das Geviert*): cielo, tierra, mortales y divinos. Más aún: los mortales pueden habitar en el ámbito de lo cuadrante sólo y en cuanto moran allí donde se mantienen (a pesar de todo): *en las cosas*. Un puente o una jarra son cosas. "El puente es un lugar —dice Heidegger—. En cuanto tal cosa localiza un espacio, en el que son introducidos Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales"[26].

Lo originario serían las cosas. Objetos y *stocks* serían modificaciones de ellas, imprescindibles y útiles, sin duda, para nosotros, pero, a la larga, más o menos deformantes de las cosas, aquello que habría que reencontrar para lograr un verdadero habitar.

§ 6. Naturaleza calculable y naturaleza natural

La naturaleza —en nuestros días, parte del ente— llega a extrema decadencia en la era técnica. Heidegger ha hecho notar que en el Himno de Hölderlin "Como cuando en día de fiesta..." se alude a la más alta manifestación histórica de la Naturaleza. "Naturaleza es aquí —dice— nominación de lo que está *sobre* los

[25]"Construir Habitar Pensar", p. 209 ("Bauen Wohnen Denken", p. 28).
[26]Ibíd., p. 211 (*Ibíd.*, p. 29). Véase también "La cosa"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 225 ss.

dioses y es 'más antigua que los Tiempos', en los que cada vez lo ente llega a ser ente. 'Naturaleza' se convierte en palabra para el 'Ser'; pues éste es anterior a cualquier ente, el cual por él se inviste de lo que es; y *bajo* el Ser están incluso todos los dioses, en tanto que éstos *son* y tal como son"[27]. Después de una larga transmutación, la naturaleza se muestra como "aquello que desde hace tres siglos es acorralado [...] y ahora es explotado como recurso universal, interestelar"[28].

Dicho más explícitamente, en palabras del mismo Heidegger: "La naturaleza se convierte en una única y gigantesca 'estación de servicios', en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre respecto del universo surgió primero en el siglo XVII y en Europa y sólo en Europa. Durante largo tiempo el resto del globo la desconoció. Les fue totalmente ajena a las anteriores épocas y al destino de sus pueblos"[29]. La naturaleza es, ante todo, para el hombre actual, el "principal almacén de existencias de energías"[30].

Vinculada con esa aparición de la naturaleza, hay otra, que, en rigor, es sólo otra faceta de dicha mostración; se trata de lo que Heidegger llama naturaleza calculable (*berechenbare Natur*)[31].

[27]"Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles Física B, 1"; en *Revista de Filosofía*, vol. XXI-XXII, Stgo., 1983, p. 6. Trad. de Francisco Soler. ("Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristóteles Physik B, 1"; en *Wegmarken*, p. 310).

[28]M. Heidegger: "Apuntes del taller"; en revista *Estudios Públicos* N° 28, Santiago, 1987; p. 294. Trad. de Feliza Lorenz y Breno Onetto" ("Aufzeichnungen aus der Werkstatt"; en *Gesamtaugabe*, Band 13, Frankfurt a.M., 1983, p. 152).

[29]"Serenidad", p. 114 (*Gelassenheit*, p. 20).

[30]Cfr., "La pregunta por la técnica", p. 89 ("Die Frage nach der Technik", p. 21).

[31]Cfr., "Hebel, el amigo de la casa"; en revista *Eco* N° 249, Bogotá, 1982; pp. 235 ss. Trad. de Beate Jaecker con la colaboración de Gerda Schattenberg ("Hebel —der Hausfreund"; en *Gesamtausgabe*, Bd. 13, pp. 144 ss.).

"Por cierto —advierte nuestro pensador— que nosotros no debemos comprender ese término en el sentido estrecho de operar con números. Calcular (*rechnen*) en sentido amplio y esencial, significa: esperar una cosa, es decir, tenerla en consideración, contar con algo, esto es, poner nuestra expectativa en ello. De este modo, toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y orden"[32].

Sería inimaginable que el hombre contemporáneo diera vuelta la espalda a la naturaleza técnicamente calculable y al modo de representar correspondiente, el pensamiento calculador. En Heidegger no hay un rechazo ni a la una ni al otro. Entre otros motivos, porque es imposible renunciar a ellos. Lo que hallamos en la obra de este pensador es una invitación a acercarnos, también, a otra modalidad de la naturaleza, que denomina naturaleza natural (*natürliche Natur*). ¿Y en qué consiste tal naturaleza o modulación suya? Heidegger responde: la "naturalidad de la naturaleza es en su esencia, y de allí históricamente, mucho más antigua que la naturaleza tomada en el sentido de las ciencias naturales modernas. La naturalidad de la naturaleza [...] está comprendida [...] en lo que los antiguos pensadores griegos llamaban antes la 'Physis': aparición y desaparición de todo 'ente' en su presencia y ausencia. Lo natural de la naturaleza es levantarse-y-ocultarse del sol, de la luna, de las estrellas, que concierne directamente a los hombres en su calidad de habitantes en lo que les sugiere lo misterioso del mundo"[33].

Al experimentar de nuevo, con mayor fuerza, la naturalidad de la naturaleza, tendríamos la posibilidad de habitar más autén-

[32]Cfr., "Ciencia y Meditación"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, pp. 165 s. ("Wissenschaft und Besinnung"; en *Vorträge und Aufsätze*, vol. I, p. 50).

[33]"Hebel, el amigo de la casa", p. 235 ("Hebel —der Hausfreund", pp. 144 s.).

ticamente[34]. En el caso de que esta posibilidad se nos abriera, la tierra y el cielo serían experimentados de otra manera[35], lo que es entendido por Heidegger como un proteger la Tierra y el Cielo. Este proteger, en el caso de la Tierra, sería algo así como una "teliatría"[36]. "Los mortales —señala el pensador— habitan en cuanto salvan la Tierra; tomada la palabra salvar en el viejo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente liberar algo en su propia esencia. Salvar a la Tierra —agrega— es más que sacarle provecho o, pues, trabajarla excesivamente. El salvar a la Tierra no domina a la Tierra y no hace esclava a la Tierra, de donde sólo hay un paso hasta la explotación sin límites"[37]. Por otra parte, añade, "los mortales habitan en cuanto acogen al Cielo en cuanto Cielo. Dejan su curso al Sol y a la Luna, su ruta a las Estrellas, a las estaciones del año su bendecir y su inclemencia, no convierten la noche en día y el día en fatiga llena de ajetreos"[38].

El comprobar la radical escisión que divide la naturaleza en calculable y natural, lleva a Heidegger, además, a una serie de meditaciones sobre cinco problemas que presenta a la consideración de sus lectores. 1° "El que la naturaleza técnicamente dominable de la ciencia y la naturaleza de la habitación humana —a la vez habitual e históricamente determinada— se aparten entre sí, se separen como dos terrenos extraños y que se huyen con una constante aceleración, es algo digno de ser considerado como un problema, un problema cuyo nombre exacto todavía no conocemos". 2° "Es algo digno de ser considerado como un problema el que hoy día se dé como única clave para el secreto del mundo el

[34]Ibíd., p. 237 (*Ibíd.*, p. 146).

[35]Véase, "Apuntes del taller", p. 294 ("Aufzeichnungen aus der Werkstatt", p. 152).

[36]Cfr., de Hugo Sievers W., "Teliatría"; en *Anales de la Universidad de Chile* N° 115, Stgo., 1959; pp. 75 ss.

[37]"Construir Habitar Pensar", p. 205 ("Bauen Wohnen Denken", p. 24).

[38]Ibíd., p. 206 (*Ibíd.*, pp. 24 s.). Véase, también, "La cosa"; *ed. cit.*, pp. 239 ss.

carácter mensurable de la naturaleza". 3º "El que la naturaleza calculable se apodere, en cuanto mundo presuntamente verdadero, de toda meditación y aspiración del hombre, que transforme y endurezca el representar humano para hacerlo simple pensamiento calculante (*rechnenden Denken*), es algo digno de ser considerado como un problema". 4º "El que la naturaleza natural caiga en la nulidad de una creación imaginaria y no toque ni siquiera ya a los poetas, es algo digno de ser considerado como un problema". 5º "El que la poesía misma no sea ya capaz de ser una forma decisiva de la verdad, es algo digno de ser considerado como un problema"[39].

§ 7. El hombre: animal del trabajo, material humano y habitante

El hombre de la era técnica ya no es concebido ni tratado como animal racional o creatura hecha a imagen y semejanza de Dios[40]; se transforma en animal del trabajo[41] (*arbeitendes Lebewesen; arbeitendes Tier*), en material humano[42] (*Menschenmaterial*), avaluado según el puesto que ocupe en el dispositivo de la producción y según su eficacia y rendimiento en él. O, si se quiere, el hombre sigue siendo el animal racional, entendiendo la palabra razón, *ratio*, en su sentido original, es decir, como

[39]"Hebel, el amigo de la casa", pp. 236 s. ("Hebel —der Hausfreund", p. 146).

[40]Cfr., de Heidegger, *Ser y tiempo*; Ed. Universitaria, Santiago, 1997; parágrafo 10. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986; par. 10).

[41]Véase, de Heidegger, "Superación de la metafísica"; en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. de Eustaquio Barjau; p. 64. ("Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*, Vol. I, p. 64).

[42]Véase, "La pregunta por la técnica", p. 85 ("Die Frage nach der Technik", p. 17).

cuenta[43]. Racional significaría, entonces, contabilizador, calculador, computante. El siguiente texto del *Leviatán* de Hobbes nos pone en la pista del sentido comercial que habría que asignarle a la palabra racional en este caso; Hobbes dice que "los latinos daban a las cuentas el nombre de rationes, y al contar ratiocinio; y lo que en las facturas o libros llamamos partidas, ellos lo llamaban nómina, es decir, nombres; y de aquí parece derivarse que extendieron la palabra *ratio* a la facultad de computar en todas las demás cosas"[44]. Que la racionalización de las empresas e instituciones implique reubicación o desecho del material humano no tiene nada de extraño para el hombre dominado por el espíritu de la esencia de la técnica moderna. Es cierto que con frecuencia se concede que lo más valioso de un dispositivo técnico es el material humano; pero ello supone, claro está, que el hombre ha sido ya rebajado al mismo nivel que el resto de los entes, entendidos, por lo demás, como *Bestände*, constantes, algo siempre disponible para su utilización a ultranza. Se preocupa, Heidegger, no obstante, de advertir que la tendencia ínsita en ese proceso nunca llega hasta el final. "Sin embargo —dice—, precisamente porque el hombre está provocado más originariamente que las energías naturales, al establecer, no llega a ser jamás un mero cons*tante* (Bestand)"[45].

Ante la manera técnica de darse el hombre, Heidegger sugiere otras, que también se dan, pero que han quedado veladas por aquélla. Sin pretender ninguna exhaustividad —algo imposible de alcanzar; algo, tal vez, carente de sentido en este ámbito—,

[43]Cfr., de Heidegger, "El principio de razón"; en *¿Qué es filosofía?*, Narcea Eds., Madrid, 1978; pp. 75, 92 s. También, en *La proposición del fundamento*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela; pp. 186 y 200. (*Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, pp. 194 y 210).

[44]Ed. Tecnos, Madrid, 1976, p. 77. Trad. de M. Sánchez Sarto, por cortesía del F.C.E. de México.

[45]"La pregunta por la técnica", p. 86 ("Die Frage nach der Technik", p. 18).

propone, por ejemplo, pensar la gran esencia del hombre como perteneciente a la esencia del Ser, en el sentido en que es necesitada por éste para guardar (*wahren* = adverar) la esencia del Ser en su verdad[46]. En conexión con ello, hace resaltar que el hombre es "lo necesitado para la custodia (*Wahrnis*) de la esencia de la verdad (*Wahrheit*)"[47].

Otra dimensión del hombre que pone de relieve Heidegger es su carácter de habitante. "En el salvar a la Tierra, en el acoger el Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales, se acontece el habitar [del hombre] en cuanto cuádruple proteger de lo cuadrante"[48], nos dice. Por cierto, en esta determinación del hombre, éste aparece, a la vez, como el que habita y el mortal.

En conexión, sin duda, con las anteriores proposiciones acerca del hombre, están aquellas que lo conciben como el que habla y el que piensa. "El lenguaje —afirma Heidegger en 'La vuelta'— da camino y sendero a todo querer considerar. Sin el lenguaje, a todo hacer le falta aquella dimensión [Dimension], en la que podría orientarse y actuar. Lenguaje ahí no es jamás primeramente expresión del pensar, sentir y querer. Lenguaje es la dimensión inicial, dentro de la cual la esencia-humana puede ante todo corresponder al Ser y a su interpelación y, en el corresponder, pertenecer al Ser. *Este corresponder inicial,* propiamente realizado, *es el pensar*. Pensando, nosotros aprendemos ante todo el habitar en el ámbito en que acontece-apropia el restablecimiento del destino del Ser, el restablecimiento de lo dis-puesto"[49].

[46]Cfr., de Heidegger, "La vuelta"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 186. Trad. de Francisco Soler ("Die Kehre"; en *Die Technik und die Kehre*. Neske, Pfullingen, 1962, p. 39).

[47]"La pregunta por la técnica", p. 104 ("Die Frage nach der Technik", p. 33).

[48]"Construir Habitar Pensar", p. 154 ("Bauen Wohnen Denken", p. 25).

[49]*Filosofía, ciencia y técnica*, pp. 186 s. (*Die Technik und die Kehre*, p. 40).

§ 8. Pensar computante y pensar meditativo

El pensar predominante en la era técnica es el pensar computante o calculador (*rechnendes Denken*). "Su peculiaridad —indica Heidegger— consiste en que cuando planificamos, investigamos o montamos una empresa, contamos siempre con determinadas circunstancias. Las tomamos en cuenta partiendo de la intención calculada en función de metas determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este contar caracteriza todo pensar planificador e investigativo. Tal pensar sigue siendo un cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en marcha máquinas de calcular ni ninguna gran instalación electrónica. El pensar que cuenta, calcula. Calcula con posibilidades continuamente nuevas, con posibilidades cada vez más prometedoras y, al propio tiempo, más baratas"[50].

El sello de la esencia de la técnica moderna no se queda en los aparatos técnicos; insistiendo en esto, Heidegger dice que "la técnica moderna no es un 'instrumento' y ya no tiene nada que hacer con los instrumentos"[51]. Su imperar fluye por *lo más recón-*

[50]"Serenidad", p. 111 (*Gelassenheit*, pp. 14 s.). Véase, también, "Ciencia y Meditación", pp. 165 s. ("*Wissenschaft und Besinnung*, pp. 50 s.).

[51]"Ya sólo un Dios puede salvarnos", p. 183 ("Nur noch ein Gott kann uns retten", p. 206). Ya en 1941 señalaba: "El emplazamiento fundamental (*Grundstellung*) de la modernidad es el 'técnico'. Dicho emplazamiento no es técnico porque haya máquinas de vapor y posteriormente motores de explosión, sino al contrario: si hay cosas tales es porque la época es 'técnica'. Eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre esas actitudes posibles, es esa técnica un modo ya decidido de interpretación del mundo (*eine schon entschiedene Art der Weltauslegung*) que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades" (Cfr., "*Conceptos fundamentales*. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941", Ed. Alianza, Madrid, 1989. Trad. de Manuel E. Vásquez García; p. 45. Esta versión ha sido reimpresa por Ediciones Altaya, Barcelona, 1997. (*Grundbegriffe. Gesamtausgabe*, Bd. 51, p. 17)).

dito de todo cuanto hay, instalándose *en el pensar mismo*. Desde allí opera su poder con toda su fuerza, imprimiendo su sello en los más insospechados aspectos de la vida.

Nuestro pensador, obviamente, se da cuenta del peligro entrañado en los aparatos técnicos. Así, por ejemplo, advierte: "La pregunta fundamental de la ciencia y de la técnica actuales no se formula ya diciendo: ¿de dónde sacaremos cantidades suficientes de combustibles y carburantes? La pregunta decisiva es ahora: ¿de qué manera podremos domeñar y manejar las energías atómicas, de increíble magnitud, y asegurar así a la humanidad contra el riesgo de que esas energías gigantescas —aun sin acciones bélicas— estallen en algún lugar, 'se desboquen' y lo aniquilen todo?"[52]. Pero considera que el mayor peligro no estriba en aquello a que alude en el texto precedente. "La amenaza —observa— no le viene al hombre principalmente de que las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizás de un modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre"[53]. Esta amenaza, el peligro supremo, consistiría en que el pensar computante —o, lo que, en cierto modo, es lo mismo, el desocultar provocador— aplaste todo otro modo de pensar[54], otras modalidades de la verdad.

El modo de pensar amenazado por el pensar computante es el pensar meditativo (*besinnliches Nachdenken*), el pensar que reflexiona "sobre el sentido que impera en todo lo que es"[55]. Ambos tipos de pensar son necesarios, aclara Heidegger. Y en un genuino habitar, los dos deben ser asumidos, cada cual en la medida y en la forma que le corresponda.

[52]"Serenidad", p. 115. (*Gelassenheit*, pp. 20 s.).

[53]"La pregunta por la técnica", p. 97 ("Die Frage nach der Technik", p. 28).

[54]Cfr., "Serenidad", pp. 188 s. (*Gelassenheit*, pp. 26 s.). (Véase, además, "La pregunta por la técnica", pp. 94 ss.; en especial, pp. 96 ss. ("Die Frage nach der Technik", pp. 25 ss.; en especial, pp. 26 ss.)).

[55]"Serenidad", p. 111 (*Gelassenheit*, p. 15).

Frente a la objeción de que la meditación asidua es demasiado "elevada" para el entendimiento ordinario, Heidegger responde que "cualquiera puede seguir a su manera y dentro de sus límites los caminos de la meditación. [...] Basta con que nos demoremos en lo próximo y meditemos en lo más próximo: en lo que nos atañe a nosotros, a cada cual, aquí y ahora"[56]. Por otra parte, "el pensar meditativo nos exige que no quedemos aferrados, unilateralmente, a una sola idea (*Vorstellung*), que no sigamos corriendo por un solo carril en la dirección de una sola idea (*Vorstellungsrichtung*). El pensar meditativo nos exige que nos dejemos llevar (*einlassen*) hacia aquello que, a primera vista, parece inconciliable"[57]. Esto acontecería, por ejemplo, cuando utilizamos los objetos técnicos y no obstante, pese a su conveniente utilización, nos mantenemos tan libres de ellos como para conservar en todo momento la distancia debida[58].

§ 9. Lenguaje: instrumento y morada

En la era de la técnica moderna, bajo una doble presión, se va imponiendo cada vez con más fuerza la concepción instrumental del lenguaje, que no es incorrecta, pero no es plenamente verdadera. En efecto, "a consecuencia de la precipitación y de la banalidad inherente al uso del habla y de la escritura, hoy predomina [una] relación con el lenguaje (*Sprache*), más y más decisiva. Pensamos que el lenguaje [...], como todas las cosas con las que estamos cotidianamente en relación, no es más que un instrumento, a saber, el instrumento de la comunicación (*Verständigung*) y de la información (*Information*)"[59]. Por otra parte, desde

[56]Ibíd., p. 112 (*Ibíd.*, pp. 15 s.).
[57]Ibíd., p. 117 (*Ibid.*, p. 24).
[58]Ibíd. (*Ibíd.*).
[59]Cfr., "Hebel, el amigo de la casa", p. 239 ("Hebel —der Hausfreund", p. 148).

la compulsión de la nueva ciencia fundamental, la cibernética, se llega a algo semejante (o idéntico). "La cibernética es —dice Heidegger— [...] la teoría que tiene como objeto el manejo de la planificación posible y de la organización del trabajo humano. La cibernética —añade— convierte el lenguaje en medio de intercambio de noticias (*Nachrichten*) y, con él, las artes en instrumentos manejados con fines de información"[60].

¿Cómo se manifiesta el hecho de que "la representación del lenguaje como instrumento de información está llevada hoy al extremo"? Heidegger responde: "Sabemos que se hacen ahora, en el mismo contexto de la construcción del cerebro electrónico, no solamente máquinas computadoras, sino también máquinas que piensan y traducen". Con tales máquinas se pretende regular y calcular el modo de nuestro posible uso del lenguaje. Para la técnica moderna, estas máquinas son —y sobre todo, llegarán a ser— "una manera de disponer del modo y del mundo del lenguaje en cuanto tal". Muchos fenómenos "hacen pensar que es el hombre quien domina" las máquinas mencionadas. Pero, advierte nuestro pensador, podría ser en verdad que sean ellas las que pongan al lenguaje en acción, "dominando así el ser mismo del hombre"[61].

Sin desdeñar la concepción instrumental del lenguaje —aunque poniendo en guardia frente a un dominio suyo sin contrapeso—, Heidegger da otra interpretación de él[62], compleja y vasta, de la que recogeremos sólo algunos elementos o, más bien, ciertas indicaciones mínimas.

Con palabras de Francisco Soler, podemos afirmar que en la era de la técnica moderna se convierte la lengua "en mero instru-

[60]"El final de la filosofía y la tarea del pensar"; en *Kierkegaard vivo*, Alianza Ed., 1968; trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, p. 134. Véase, también, la versión de J.L. Molinuevo en *¿Qué es filosofía?*, p. 100 ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", p. 64).

[61]"Hebel, el amigo de la casa", p. 239 ("Hebel —der Hausfreund", pp. 148 s.).

[62]Ibíd., pp. 239 s. (*Ibíd.*, pp. 149 s.).

mento de información al servicio de una economía, dirigida por una política, que con la ciencia como instrumento de los instrumentos, puesta a su servicio, impone a todo lo que alienta sobre la Tierra su 'Voluntad de Poder' total"[63].

Frente a ello, en la *Carta sobre el humanismo* nos dice Heidegger que "el lenguaje es lo apropiado y acaecido por el ser y la casa del ser (*Haus des Seins*) dispuesta desde el ser, y acotada desde él. De ahí el que haya de pensarse la esencia del lenguaje desde la correspondencia respecto del ser, es decir, como esta correspondencia (*Entsprechung*), esto es, como morada de la esencia del hombre.

"Pero el hombre no es un ser viviente que junto con otras facultades posee también el lenguaje. Más bien es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre, habitando, ec-siste, en cuanto guardando esta verdad, pertenece a la verdad del ser"[64].

El lenguaje es, pues, la casa del ser y la morada del hombre. El lenguaje no es una característica más del hombre, sino aquello que lo define como tal: en el ámbito del lenguaje, el hombre corresponde al llamado del ser y pertenece a su verdad. El hombre guarda aquello donde habita, esto es, donde ec-siste, a saber, la verdad del ser.

Un aspecto de lo dicho por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* es hecho resaltar, con más simplicidad, por Johann Peter Hebel, según un escrito que le dedica Heidegger, y que hemos citado en varias ocasiones. Hebel sabía "claramente que la vida de los mortales está esencialmente determinada y sostenida por la palabra". En su epistolario podemos leer: "Una gran parte de nuestra vida es un deambular (*Irrgang*) agradable o desagradable a través de las palabras, y la mayor parte de nuestras guerras son... guerras de palabras"[65].

[63]Cfr. su Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*, de M. Heidegger, p. 84.

[64]Pág. 31 ("Brief über den 'Humanismus'", p. 164).

[65]Cfr., "Hebel, el amigo de la casa", p. 233 ("Hebel —der Hausfreund", p. 142).



Heidegger inquieto: una pequeñita corre por la calle (1968)

VI
Acerca de la situación de la filosofía en Hispanoamérica

§ 1. La doctrina del punto de vista como fundamento del pluralismo

Dar un diagnóstico amplio y detallado de la situación de la filosofía en Hispanoamérica es una tarea que está más allá de mis posibilidades reales. Me limitaré, pues, a hacer resaltar un rasgo de dicha situación, que percibo como una tendencia que tal vez se vuelva predominante, y a indicar algunas direcciones muy generales por las que podría discurrir el quehacer filosófico en nuestro subcontinente. Tomaré como hilo conductor de mis consideraciones ciertos pensamientos de Heidegger y de Ortega —que me parecen pertinentes en esta ocasión—, y ejemplificaré con lo que acontece en Chile.

El rasgo a que me refiero quiero denominarlo *pluralismo*, entendiendo esta palabra, por lo pronto, en sentido lato. Precisando la idea que deseo expresar: con dicho término indico, por una parte, que no se marcha hacia la instauración de una corriente filosófica oficial, que sea propuesta o impuesta como tal; por otra parte, que existe la propensión entre los cultivadores de las diversas posiciones filosóficas a no descalificar globalmente y a fardo cerrado lo que hacen los representantes de posturas diferentes; más aún, se desenvuelve, inclusive, algún tipo de diálogo entre filosofías que, en principio, son antagónicas, buscándose, así, puntos de contacto que puedan hacer surgir puentes entre ellas.

Ciertamente, lo que acabo de señalar ocurriría —en la medida en que acontece—, en el contexto de la civilización planetaria en la que nos vamos enmarcando —o en la que ya estamos enmarcados—. Entre otras cosas, ello implica, una vez más, que lo que pasa entre nosotros es, en alguna medida, un eco de lo que socialmente ocurre en Europa y en la América anglosajona. Pero no creo que sea sólo eso. Pienso —como hipótesis, al menos—, que determinadas reflexiones filosóficas han influido en la marcha histórica de la filosofía. Entre ellas, nombro en primer lugar el perspectivismo, tal como lo encontramos en Ortega.

En efecto, su doctrina del punto de vista no sólo explica el pluralismo en general —dentro del cual se halla el filosófico, como una de sus manifestaciones—, sino que le proporciona un sustento teorético y nos induce a su cultivo. Escojo textos claves de *El tema de nuestro tiempo* para recordar dicha doctrina: "*La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización. [...] Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. [...] el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones"[1]. El ejemplo que da Ortega para ilustrar su tesis es esclarecedor: "Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro o borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno?

[1]*Obras Completas*, vol. III, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962; p. 199.

Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva"[2]. Pero lo que sería válido —tal como lo sugiere el ejemplo—, para la visión corpórea respecto de la realidad cósmica se cumpliría "igualmente en todo lo demás"[3]. Por ello se puede añadir, con Ortega, que "cada pueblo y cada época tienen [...] una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigorosa afinidad con ciertas verdades", lo que significa que "todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera"[4].

Pienso, pues, que tácita o expresamente, deliberada o azarosamente, se tiende a aceptar que *"cada vida es un punto de vista sobre el universo*. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad"[5]. Las divergencias filosóficas no se experiencian, necesariamente, como implicando la falsedad de una de las posturas en pugna. Se estaría abierto a la posibilidad de que tales divergencias no equivalgan siempre a contradicción insuperable, sino a *complemento* entre perspectivas que, por lo pronto, tienen similar jerarquía o, al menos, una legitimidad atendible y no desdeñable. Esto no nos lleva, claro está, a borrar artificialmente toda discrepancia y a emparejar en todo

[2]Ibíd.

[3]Ibíd.

[4]Ibíd.

[5]Ibíd., p. 200. Respecto de esta temática, véase, de Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966.

los múltiples puntos de vista. La doctrina antes bosquejada no conduce a un fácil eclecticismo filosófico que emparejaría todas las diferencias; entre ellas, la de nivel teórico. Una de las ideas que habría que agregar para entenderla adecuadamente es la de "verdad a la altura de los tiempos"[6], vinculada a la de "desarrollo suficiente de una serie dialéctica de pensamientos"[7]. Pero lo que queremos plantear nos lleva en otra dirección, que *confluye* con lo que hemos dicho sobre el perspectivismo.

§ 2. Las limitaciones "prácticas" de la filosofía como sustentadoras del pluralismo

La relativa moderación de la beligerancia filosófica podría deberse, también, al hecho de que a la filosofía no se le hacen ya exigencias desmedidas y, por tanto, no se esperan de ella efectos inmediatos de gran envergadura, ni para bien ni para mal. Si las cosas fueran así —se pensaría—, ¿para qué llevar la lucha al extremo? Lo que fue planteado por pensadores como Ortega[8] y Heidegger hace algunas décadas estaría siendo tomado en cuenta. Sin duda, en muchas ocasiones a través de otras vías. En lo que se refiere al rendimiento de la filosofía, advertía Heidegger: "Todo preguntar esencial de la filosofía sigue siendo necesariamente inactual: o se adelanta mucho al hoy correspondiente , o lo hace retornar a lo que ha sido antes y al principio. [...] La filosofía es esencialmente inactual, porque pertenece a esos escasos asuntos cuyo destino consiste en no poder hallar jamás eco inmediato en su hoy correspondiente; pero tampoco necesita encontrarlo. Cuando aparentemente ocurre eso, cuando una filosofía llega a estar de moda, o no es filosofía real alguna, o está

[6]Véase, de Ortega, *Misión de la Universidad*; en *O.C.*, vol. V.
[7]Véase, de Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*; en *O.C.*, vol. IX.
[8]Sobre la posición de Ortega al respecto, véase, por ejemplo, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*; en *O.C.*, vol. V.

erróneamente interpretada, es decir, se la habrá empleado con abuso, según necesidades del momento e intenciones extrañas a ella misma. Por eso, tampoco es un saber que se aprende inmediatamente, como los conocimientos manuales y técnicos; tampoco se lo puede aplicar de inmediato y considerárselo por su utilidad, como ocurre con el saber económico y profesional en general"[9]. En círculos filosóficos significativos lo dicho anteriormente habría sido asumido. Lo mismo sería válido respecto de otra idea de Heidegger, propuesta años después de la que acabamos de enunciar: "hoy —se trata de 1956— está especialmente cercana la tentación de estimar la discreción [Bedachtsamkeit: lentitud] del pensar por el tiempo del cálculo y de la planificación, que justifica inmediatamente en cualquiera sus hallazgos técnicos por el éxito económico. Esta depreciación del pensar le sobreexige con módulos que le son extraños. Al mismo tiempo, se le supone al pensar la pretensión arrogante de saber la solución de los enigmas y de traer la salvación"[10].

Al acoger una interpretación de la filosofía como la esbozada, los que se dedican a ella han ganado una actitud más "humilde" que favorece el pluralismo e impide que las esperables pugnas entre ellos se enconen y se radicalicen hasta el extremo. Tal vez no sea pecar de excesivo optimismo esperar que las controversias filosóficas —no sólo inevitables, sino fructíferas cuando cumplen ciertas condiciones—, acontezcan en términos mesurados, concordantes con la índole de la filosofía, con su alcance, sus límites y el ritmo de repercusión histórica que le son propios. En

[9]Cfr., *Introducción a la Metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1959, trad. de Emilio Estiú, pp. 46 s. [Ed. Gedisa, Barcelona, 1993, trad. de Ángela Ackermann Pilári, pp. 17 s.] (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1958, pp. 6 s.).

[10]Cfr., "Hacia la pregunta del ser", en *Acerca del nihilismo*, Paidós I.C.E. | U.A.B., Barcelona, 1994, trad. de José Luis Molinuevo, p. 101. [*Sobre la cuestión del ser*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958, trad. de Germán Bleiberg, p. 45] ("Zur Seinsfrage", en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, p. 234).

el pensar nos las habríamos con quienes nos contraargumentaran y no con simples enemigos, lo que —sugiere Heidegger—, favorecería al pensar[11].

§ 3. Breve digresión hacia el contorno del quehacer filosófico

La situación bosquejada alude a aspectos de nuestra actual circunstancia que podríamos llamar intrafilosóficos. Por cierto, habría que referirse también a los aspectos extrafilosóficos. Por ejemplo, a la actitud general de la sociedad y del Estado frente al quehacer filosófico. En esta ocasión sólo aludiré a ellos, para luego retomar el tema planteado al comienzo.

Tengo la impresión de que las colectividades hispanoamericanas, que nunca han estado especialmente atentas respecto de la tarea filosófica, han acentuado su indiferencia ante ella. El desarrollo tecnológico, que ocupa el centro de nuestro devenir histórico, no hace a las personas adoptar una postura proclive a la filosofía sino que, por lo pronto, las induce a lo contrario.

Por otro lado, el economicismo estrechamente pragmatista que se va imponiendo en nuestros estados deja a la filosofía y a las humanidades en un lugar más bien periférico de la sociedad, haciendo surgir frente a sus cultivadores exigencias del todo extrañas en relación a la esencia de lo que hacen, como "productividad" y "eficacia". En su "Discurso en el Parlamento Chileno", Ortega pedía mayor generosidad para la vida intelectual a los políticos que le oían, induciéndoles, inclusive, a hacer sacrificios en la creación y mantenimiento de instituciones en que se cultivara el pensar meditativo, de tal modo que desde ellas surgieran auténticas ideas indicadoras, alentadoras o correctoras de la

[11]Cfr., *Des de l'experiència del pensament* [texto trilingüe], Ediciones Península, Barcelona, 1986, trad. de Joan B. Llinares, pp. 69 y 43 ("Aus der Erfahrung des Denkens", en *Gesamtausgabe,* vol. 13, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p.77).

praxis política[12]. Esa petición hecha en 1928 continúa, claro está, teniendo plena vigencia.

§ 4. Hipótesis sobre el rumbo de la filosofía en Hispanoamérica y dos ejemplos

De todas maneras, pienso que, en principio, la situación imperante facilita el hecho de que la filosofía tome las más diversas direcciones. Desde hace mucho tiempo, en efecto, se exige a los cultivadores de la filosofía productos originales y creativos. Ahora, sin embargo, al menos se vislumbra —en mi opinión— que la originalidad y la creatividad pueden hallarse —de modos diversos, por cierto—, en una traducción comentada y en un libro en el que, sin notas al pie de página, no se nombre a ningún predecesor ni se mencione fuente alguna.

Me parece que, paulatinamente, se van imponiendo ideas como las siguientes: 1. El pensador hispanoamericano debe preocuparse de su propia circunstancia, de la historia y del destino del pueblo particular al que pertenece. 2. Sin embargo, para que dicha preocupación sea filosófica, es preciso que se inserte en la tradición del pensamiento occidental que nace en Grecia hace aproximadamente 2.500 años y que perdura hasta hoy. 3. La apropiación del pensar europeo no es una falta en la que algunos hispanoamericanos caen, sino la condición de posibilidad de que en estos países surja y se desenvuelva un pensamiento que pueda llamarse, con propiedad, filosófico. 4. En ese proceso hay múltiples tareas por realizar; algunos individuos podrán asumirlas en su integridad; otros, sólo parcialmente. En ambos casos el quehacer filosófico tiene legitimidad, aunque, claro está, es necesaria la apertura a ordenaciones y jerarquizaciones hechas desde diversos puntos de vista.

[12]Cfr., *Meditación del Pueblo Joven*; en O.C., VIII, 1965, p. 382.

Pongo un primer ejemplo relativo a lo que he dicho, apuntando hacia algo aparentemente modesto: una traducción. Se trata de la conferencia "Tiempo y Ser", pronunciada por Heidegger en 1962 y vertida al español por Francisco Soler. Ya su título puede desanimar si se tienen determinadas expectativas y no se sabe mucho del tema. Y si se tienen las mismas expectativas y se conoce algo más, se puede llegar a idéntico resultado: algo muy abstracto y alejado de nosotros; en cierto modo, la continuación de *Ser y tiempo*, libro críptico, de difícil acceso; por tanto, algo semejante a él.

No obstante, hay en "Tiempo y Ser" palabras que, en mi opinión, están directamente dirigidas a los hispanoamericanos y que, además, son de gran importancia, tanto en perspectiva histórica como filosófica. Se dice allí: "Después que la técnica moderna ha erigido su dominio y poderío sobre la Tierra, giran en torno a nuestro planeta, no sólo ni principalmente los *sputniks* y aparatos semejantes, sino que el Ser como presencia, en el sentido de reservas calculables, habla pronto uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sepan propiamente de la proveniencia de esta determinación del Ser, o puedan saber o quieran saber. (Y menos que nadie desean tal saber, evidentemente, los ocupados desarrollistas, que empujan hoy a los llamados subdesarrollados hacia el campo auditivo de aquella interpelación del Ser, que habla desde lo más propio de la técnica moderna)"[13].

Extraer las relevantes "conclusiones" —o consecuencias— de tales palabras exige más que una traducción. Pero, sin duda, la traducción abre la posibilidad de que muchos queden en condiciones de meditar sobre lo que en ella se dice. Aunque no es el momento de reflexionar con detención sobre el texto citado,

[13]"Tiempo y Ser", en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, pp. 280 s. [Esta versión fue publicada de manera prácticamente artesanal por las Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Sede Valparaíso (Viña del Mar, 1975)]. ("Zeit und Sein"; en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 7).

quiero decir algo breve al respecto. No es necesario estar familiarizado con el pensar de Heidegger acerca de la esencia de la técnica moderna para poder interpretar —rectamente—, sus palabras de este modo: él se refiere a los países que impulsan la modernidad —desarrollistas—, y a los que estamos siendo enmarcados en ella —los llamados subdesarrollados en sentido amplio o lato—. Los primeros nos empujan a los segundos hacia un ámbito histórico dominado por los "principios" modernos, que se manifiestan de diversas maneras; por ejemplo, como tendencia a reducir la Tierra y su atmósfera a materias primas de las que es preciso obtener el máximo provecho, es decir, a entidades explotables a ultranza; además, como tendencia a reducir al hombre a material humano, o lo que sería equivalente, a animal del trabajo. Ahora bien, estas tendencias que se van imponiendo sobre nuestras naciones son "cuestionables" o, al menos, dignas de ser meditadas antes de "aceptarlas" con ingenua alegría en el horizonte del "avance", del "desarrollo", del "progreso"[14].

Quiero ilustrar, también, mi planteamiento aludiendo a una obra cercana y que, a propósito de lo indicado con anterioridad, resulta paradigmática: la de Humberto Giannini[15]. Vista en su conjunto, es ejemplar por su envergadura, su nivel teorético y su multidireccionalidad (aunque no sólo por lo que atañe a esos rasgos). Como ello es conocido, no insistiré en el punto. (Hago notar, sin embargo, que lo que acabo de afirmar no va en desmedro de obras desarrolladas en nuestro país que tengan otras características en cuanto a relieve, alcance y magnitud, y que la opinión pública filosófica reconoce como meritorias). Sólo recordaré que Giannini ha hecho varias traducciones desde las lenguas clásicas y modernas, comentando y anotando algunas de

[14]Al respecto, véase, por ejemplo, de Jean Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1989.

[15]Al respecto, véase, de Jorge Acevedo, "Humberto Giannini: En torno a su pensamiento", en *Boletín de Filosofía* (Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez) N° 7, Santiago, 1993-1994.

ellas. Ha escrito libros didácticos, como su célebre *Breve Historia de la Filosofía,* reeditada innumerables veces. Ha hecho crítica de libros, poniendo de relieve en esta tarea, con gran generosidad, el quehacer pensante de muchos colegas que fueron sus alumnos. También se ha referido de manera directa —en diversas etapas de nuestra historia, incluyendo algunas en que actuar así era incomparablemente más peligroso que ahora—, a situaciones contingentes de la sociedad y el Estado chilenos. Por cierto, ha escrito obras de filosofía en sentido estricto y restringido. Su libro principal, "*La 'reflexión' cotidiana*. Hacia una arqueología de la experiencia"[16], está inspirado por la vida de los hispanoamericanos y versa sobre ella. Pero en él no se hace resaltar lo particular —aunque, insisto, también hay referencias a eso—, sino lo que podría haber de común con cualquier hombre contemporáneo. En caso de que no hubiera sido así, el libro habría sido una obra histórica, sociológica, antropológica o de otra índole, pero no *propiamente* filosófica. Y lo es porque el autor inserta sus meditaciones en la tradición del pensamiento de Occidente, manteniendo continuidad con ella y, al mismo tiempo, introduciendo ciertas rupturas en su seno a través de las creativas polémicas que establece con varios de sus representantes. Sin duda, el libro da cuenta de la existencia cotidiana de los chilenos; pero también permite comprender la vida de todos los días de los europeos. Esto explica —al menos a primera vista, que es lo que ahora se requiere—, que haya sido traducido al francés *como libro de filosofía* y que haya sido prologado por *otro filósofo,* Paul Ricoeur.

Giannini ha demostrado así su originalidad, entendiendo por tal —y en esto sigo a Joaquín Barceló—, no un partir desde cero o desde la nada, sino el constituir con creatividad una fuente desde la cual fructíferamente se originan pensamientos y actitudes frente a la vida, tanto en el plano personal como en el histórico.

[16]Considérese que su continuación es, por una parte, *La experiencia moral,* Ed. Universitaria, Santiago, 1992. Por otra, *Del bien que se espera y del bien que se debe,* Ed. Dolmen, Santiago, 1997.

VII
Era técnica y arte

§ 1. ¿Qué significa téchne [τέχνη]?

Con la palabra *téchne* [τέχνη] los griegos nombraban no sólo el hacer y saber artesanos, sino el arte más elevado y las bellas artes[1]. Más aún: hasta el pensar de Platón, las palabras *téchne* [τέχνη] y *epistéme* [ἐπιστήμη] se presentan unidas; ambas designan el conocer en el más amplio sentido[2]; esto significa que tanto la *téchne* [τέχνη] como la *epistéme* [ἐπιστήμη] son modos de la verdad (*alétheia* [ἀλήθεια]), del adverar, veri-ficar o averiguar (*aletheúein* [ἀληθεύειν]), es decir, del desvelamiento, del desocultar. Lo decisivo de la *téchne* [τέχνη] no estriba en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios; lo decisivo en ella consiste en ser el modo del desocultar (*aletheúein* [ἀληθεύειν]) de aquello que no se pro-duce por sí mismo, ni está ya ahí frente a nosotros[3]; por ejemplo, una casa, un puente, una jarra, un molino de viento, una veleta, un sendero, un barco o una copa sacrificial que hay que pro-ducir (*poíesis* [ποίησις]); por tanto, la *téchne* [τέχνη] ostenta, a la par, un carácter poiético[4]. (En la *physis*

[1]Cfr., de Heidegger, "La pregunta por la técnica"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997; p. 121. Traducción de Francisco Soler. Edición a cargo de Jorge Acevedo ("Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, Vol. I, p. 12).

[2]Ibíd. (*Ibíd.*).

[3]Ibíd., p. 122 (*Ibíd.*, p. 13).

[4]Ibíd., p. 121 (*Ibíd.*, 12).

[φύσις] está también este rasgo; inclusive, la *physis* [φύσις] es *poíesis* [ποίησις] en el sentido más elevado, ya que los entes "físicos" tienen en sí mismos el brotar en el pro-ducir; *v.gr.*, las flores en el florecer[5]). Aristóteles, hijo de un médico, usa en varias ocasiones ejemplos de la *prãxis* [πρᾶξις] médica[6], esclareciendo, así, el saber hacer médico (*téchne iatriké* [τέχνη ἰατρική])[7].

§ 2. Direcciones en la meditación acerca de la técnica

En su libro *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Carl Mitcham distingue, a grandes rasgos, dos vertientes en la reflexión filosófica sobre la técnica: la filosofía de la tecnología *ingenieril* y la filosofía de la tecnología *de las humanidades*. La primera es concebida por este autor como "el análisis de la tecnología desde dentro y la comprensión de la forma tecnológica de existir-en-el-mundo como paradigma para comprender otros tipos de acción y pensamiento humanos"[8]; representantes de esta vertiente son los filósofos alemanes Ernst Kapp (1808-1896) —quien acuñó la frase *Philosophie der Technik*— y Friedrich Dessauer (1881-1963), así como el ingeniero ruso Peter K. Engelmeier. La segunda línea de meditación es entendida por Mitcham como "el intento de la religión, la poesía y la filosofía (o sea, las ramas de las humanidades) por buscar una perspectiva no tecnológica o transtecno-

[5]Ibíd., p. 120 (*Ibíd.*, p. 11).

[6]Cfr., de Heidegger, "Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles Física B,1"; en *Revista de Filosofía*, vol. XXI-XXII, Santiago, 1983; pp. 18 s. Trad. de Francisco Soler ("Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles' Physik B,1"; en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, p. 325 ss.).

[7]Véase, de Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1988; pp. 18 ss. (Lecc. I, § 1)

[8]Ed. Anthropos / Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Barcelona, 1989; p. 49. Trad. de César Cuello Nieto y Roberto Méndez Stingl.

lógica para dar origen a una interpretación del sentido de la tecnología"[9]; entre los que se mueven en esta dirección están Lewis Mumford (1895-1988), José Ortega y Gasset (1883-1955), Martin Heidegger (1889-1976) y Jacques Ellul (1912-1994). La distinción amplia a que hemos aludido permite otras más refinadas y sutiles.

Si concentramos nuestra mirada en Ortega y Heidegger —sobre todo en este último—, podemos afirmar que, a pesar de sus diferencias, las reflexiones sobre la técnica de estos dos filósofos nos proporcionan, entre otros resultados, algo así como lo que Ortega ha llamado historiología o metahistoria, es decir, un conjunto de conceptos básicos que, en este caso, nos permiten interpretar los estratos más profundos del acontecer de la historia de Occidente, los que en nuestros días se hacen planetarios. Tal como lo indica Mitcham, Heidegger, al igual que Ortega, "enfoca el problema de la tecnología desde una perspectiva ontológica fundamental y, a la larga, plantea las cuestiones relativas al destino histórico de Occidente"[10]. En efecto, ya en *Kant y el problema de la metafísica*, de 1929, advertía Heidegger que "la analítica existencial de la cotidianidad [—desarrollada en *Ser y tiempo*—] no describirá cómo nos servimos del cuchillo y el tenedor. Debe mostrar que y cómo todo andar en torno al ente —para el cual sólo parece haber entes— tiene ya como base la trascendencia del *Dasein*, el estar-en-el-mundo. Por medio de esta trascendencia se realiza, de manera oculta y a menudo indeterminada, la *proyección* del ser del ente en general, que se patentiza, por lo pronto y frecuentemente como inarticulada, si bien comprensible en conjunto"[11]. Esta *proyección* del ser de que hablaba Heidegger —a partir de un horizonte de comprensión

[9]Ibíd.

[10]Ibíd., p. 64.

[11]Ed. F.C.E., México, 1996; p. 197 (§ 43). Trad. de Gred Ibscher Roth. Revisión de Elsa Cecilia Frost (*Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1965, p. 212).

que considera como decisiva la diferencia ontológica entre ser y ente—, será entendida por él mismo, cuarenta años más tarde, en *El arte y el espacio*, como 'proyecto físico-técnico'[12]. El pensador alemán se refiere con esta expresión a la esencia de la técnica moderna. Una meditación suficiente sobre ella permitiría dar cuenta —en la medida en que eso es posible— del rasgo histórico más radical de nuestro tiempo[13]. (No es extraño —sea dicho de paso—, que Mario Góngora —considerado por sus pares como uno de los mayores historiadores chilenos de este siglo— recomendara con insistencia a sus colegas y discípulos la lectura de la obra de Heidegger; en especial la de sus escritos sobre la técnica moderna. Certeramente, Mario Góngora veía en ellos la "clave" para comprender los fenómenos a los que se aboca la historiografía, los cuales, por lo demás —y contra lo que de manera ingenua podría opinarse—, *nos afectan cotidianamente*).

§ 3. Era técnica y arte actual (Heidegger y Kästner)

Dirigiremos, en forma breve y perentoria, dos preguntas a la obra de Heidegger, sin pretender con eso dar una respuesta a los problemas de la era técnica, sino, más bien, queriendo indicar con ellas una dirección —que parece fructífera— a los que mediten sobre tales problemas. Las preguntas recaen sobre aquello que más le preocupó, según Jean Beaufret, en las últimas décadas de su vida: el predominio planetario de la esencia de la técnica moderna. Las cuestiones son éstas: ¿De qué manera le "aparecen" los entes —esto es, la *realidad*, entendiendo esta palabra en

[12]Revista *Eco* N° 122, Bogotá, 1970; p. 114. Trad. de Tulia de Dross [Hay otra versión castellana de este ensayo, debida a Margarita Schultz, en *Revista de Filosofía*, vol. 39-40, Santiago, 1992]. ("Die Kunst und der Raum"; en *Gesamtausgabe*, Tomo 13 (Aus der Erfahrung des Denkens), V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p. 205).

[13]Véase, en este mismo libro, el § 1 del Capítulo V ("Dimensiones de la era técnica": 'En el nivel más radical de la historia').

sentido amplio— al hombre contemporáneo? ¿Qué habría ocurrido con las *cosas* —en el sentido lato del término—, dado el modo de "aparecer" de los entes propio de la época técnica?

A la primera interrogante, Heidegger responde, dicho de modo escueto, que la "realidad" va quedando reducida, para el hombre actual, a entidades que están siempre disponibles para un consumo o utilización ilimitados y a ultranza, es decir, a 'existencias' —en el sentido comercial de stocks—, a 'reservas' —en el significado económico de la palabra—, a 'fondos' que pueden ser explotados sin miramientos ni especiales consideraciones. "La naturaleza —señala este pensador— se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolló primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y solamente en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos"[14]. El territorio en general, las comarcas que lo componen, cada paraje, las montañas y las profundidades de la tierra, los mares, ríos y lagos, las selvas y bosques, la atmósfera que rodea al globo terráqueo, y hasta los espacios interestelares —con los cuerpos que contienen—, son asumidos por el hombre de la técnica, *desde ya*, en el horizonte de un uso incondicionado. Por cierto, esta actitud no es en este momento histórico privativa de Europa, su lugar de origen, sino que se ha extendido por el planeta. Y afecta a todo, inclusive lo más insospechado; de un bello paisaje saca provecho la industria turística; del arte, la industria del disco, la cinematográfica o la del ocio; de los sentimientos, la publicitaria; la lista podría ser prolongada indefinidamente.

[14]Cfr., de Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; p. 23. Traducción de Yves Zimmermann ("Gelassenheit"; en *Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1969, p. 23).

Para dar respuesta a la segunda cuestión, de manera muy apretada también, recurrimos a unas sugerentes reflexiones de Erhart Kästner. En un discurso en el que no nombra a Heidegger pero que, sin duda, está inspirado en su pensamiento, defiende algunas tesis ligadas a lo antes planteado. Recojamos dos de ellas: 1. "La Época Moderna consiste en la disposición sin reparos sobre las cosas, en su vigilancia, cálculo, engaño, violencia y explotación totales". 2. "El arte moderno no es tan moderno como él mismo piensa, porque es la única instancia que percibe el estado de necesidad de las cosas sobreexigidas, martirizadas, agotadas, hambreadas y la única que les concede un espacio libre"[15]. Para ilustrar sus tesis, Kästner se refiere a pintores como de Chirico, Duchamp, Magritte, Tobey, Ernst y Dalí. Refiriéndose a este último, dice: "Los relojes de Dalí colgando cual flanes de ramas muertas, se burlan de la sobrevaloración de la medida. Claro está que tales relojes no pueden caminar. Son fósiles anticipados extraídos de la montaña del futuro. Cuando se los ve se piensa que todo ha pasado ya, que esta Época Moderna y de la medida ha concluido catastróficamente. En el desierto que dejó en las almas cuelgan estos contadores deteriorados convertidos en inservibles"[16].

¿Quedan, así, *suficientemente* definidos el hombre moderno, las cosas y el arte recientes? *Ciertamente, no*. Pero a partir de estas tesis quedamos en condiciones de efectuar sucintas consideraciones sobre nuestro asunto.

La época moderna es la era de la técnica. La palabra "moderno" debe reservarse, en el contexto del pensar de Heidegger, para caracterizar la época de la técnica y sólo ella. Visto el acaecer histórico de la manera más radical, la ciencia aparece en él como un momento subordinado al despliegue de la *esencia* de la técnica

[15]"La rebelión de las cosas" (discurso ante la Academia Bávara de Bellas Artes pronunciado el 6 de julio de 1972); en revista *Eco* N° 233, Bogotá, 1981, p. 512. Traducción de David Sobrevilla.

[16]Ibíd.

moderna (nótese que hablamos de la *esencia* de la técnica moderna y *no* de los *aparatos* técnicos de la modernidad). No se niega, sin embargo, que, desde otra perspectiva, lo técnico —*no* la *esencia* de la técnica moderna— aparezca como aplicación de la ciencia y, por ende, como secundario respecto de ella. (Mas, ese punto de vista puramente historiográfico es dejado atrás por Heidegger —no obstante su corrección—, ya que no alcanza a ser *plenamente* verdadero. Su postura, empero, no va en desmedro de la ciencia. Un texto de su libro *¿A qué se llama pensar?* avala lo que acabamos de afirmar. Dice allí: "Si nosotros buscamos la esencia de la ciencia actual en la esencia de la técnica moderna, entonces es colocada la ciencia con ello, como algo, en elevado sentido, digno de ser pensado. Con ello la significación de la ciencia es puesta más alta que en las concepciones recibidas, que en la ciencia sólo ven un fenómeno de cultura humana"[17]).

El llamado arte moderno —si proseguimos con Kästner—, tendría, tal vez, que ser designado de otra manera, ya que, *respecto de las cosas*, se mueve en una *dirección inversa* a la que llevan la ciencia y la técnica modernas.

La era moderna, lejos de estar terminando, está en pleno apogeo, y no se ve que vaya a dar pie atrás o que vaya a involucionar. ¡Todo lo contrario! Sigue avanzando en forma acelerada, y no se vislumbra que tenga un fin previsible (salvo por una guerra termonuclear, que acabaría no sólo con la modernidad, sino, presumiblemente, con el planeta).

¿Y lo posmoderno, de que tanto se habla ahora? ¿No ha desplazado ya a lo moderno? De ninguna manera. Lo posmoderno es hoy sólo cuestión de minorías. Ni siquiera está bien definido aún. No podría estarlo, porque se trata de algo emergente de modo embrionario en el seno de lo moderno. El pensamiento de Heidegger puede ser considerado posmoderno, así como las

[17]Cfr., *¿Qué significa pensar?*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964, p. 27. Traducción de Haraldo Kahnemann (*Was heißt Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961, p. 53).

obras de arte a que se refiere Kästner en la conferencia a que he venido aludiendo, "La rebelión de las cosas". Pero ni el uno —el pensamiento del filósofo de la Selva Negra—, ni las otras —las cosas—, pueden enfrentar los poderes de la modernidad. El arte, no obstante, presta a las cosas un refugio *virtual*, dentro del cual pueden declararse —sólo *virtualmente*, también— en algo así como en una huelga general; al mismo tiempo, en ese refugio las cosas se protegen tornándose enigmáticas. "Ellas ven una única vía de escape —señala Kästner—, en caso de que vean alguna: emprender la retirada en el enigma. El laberinto es su morada"[18].

[18]"La rebelión de las cosas", revista *Eco* N° 233, p. 520. Las consideraciones de Jorge Eduardo Rivera en su artículo "Arte y Verdad" son de la mayor importancia como contexto y complemento de lo que he planteado. Véase *Artes y Letras* de *El Mercurio* de Santiago, domingo 4 de abril de 1999, pp. E 8 s.

VIII
La Universidad en la época técnica

§ 1. La Universidad como dispositivo tecnológico

Desde un punto de vista filosófico, es posible abordar el tema de la Universidad de muchas maneras. Un modo fecundo de tratar el problema consistiría en lo siguiente: por una parte, ver la institución universitaria en el contexto de la época moderna; por otra, observar que nuestras universidades —insertas en el ámbito moderno—, tienen como una de sus metas fundamentales el *modernizarse cada vez más*.

No sería oportuno entrar ahora en el debate acerca de la modernidad y de la postmodernidad en forma directa[1]. No obstante, algunos puntos de esa discusión —que hoy se encuentra en primer plano—, irán saliendo a nuestro encuentro en el desarrollo de estas reflexiones.

Se dice en varios círculos intelectuales que la modernidad está finalizando; sin embargo, sólo podríamos aceptar que esa supuesta extinción ocurre exclusivamente en tales círculos —y en otros semejantes—, con la fuerza que hace imaginar ese aserto. El núcleo de las sociedades occidentales sigue siendo moderno. Más aún: cabe afirmar que en nuestro tiempo la modernidad está en su apogeo, habiendo, frente a ella, meras reacciones débiles *en el plano propiamente colectivo*.

[1]Por ahora, remito al Capítulo III de mi libro *La sociedad como proyecto* —"Modernidad y postmodernidad. (Vida personal e historia: un retorno hacia lo cercano)"—; Ed. Universitaria, Santiago, 1994.

Para evitar equívocos, debo decir que en mi planteamiento "época moderna" equivale a "era técnica". Siguiendo a Heidegger, dejamos establecido que la era técnica "surgió primero en el siglo XVII y en Europa y sólo en Europa. Durante largo tiempo el resto del globo la desconoció. Les fue totalmente ajena a las anteriores épocas y al destino de sus pueblos"[2]. La situación actual es, por cierto, totalmente distinta respecto de la del siglo XVII. En efecto, la relación fundamentalmente técnica del hombre respecto del Universo se derramó, desde Europa, en todas las direcciones. Es posible afirmar, por tanto, que hoy todo el planeta vive, prácticamente, en una era tecnológica. Algunos rasgos de la época de la técnica moderna —esto es, de nuestro tiempo—, son "la funcionalización, la perfección, la automatización, la burocratización, la información"[3].

Las universidades —y también, claro está, las hispanoamericanas— son instituciones que discurren bajo el pregnante sello de la *tecnología*, entendiendo esa palabra en el sentido indicado —es decir, el de Heidegger—. Esto implica varias consecuencias, algunas de las cuales someteremos a análisis a continuación.

La concepción del hombre que subyace en el funcionamiento de las universidades actuales —congruente con la época técnica en que existimos—, lo comprende, predominantemente, como animal del trabajo (*arbeitendes Lebewesen, arbeitendes Tier*)[4], como

[2]Véase, "Serenidad"; en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año V, N° 3, Córdoba, 1985; trad. de Elbio Caletti y Adolfo P. Carpio; p. 114 (*Gelassenheit*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959; p. 20).

[3]Véase, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"; en *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, N° 1, Santiago, 1966; trad. de Luis Hernández, revisada por Francisco Soler; p. 100 (*Identidad y Diferencia* [Edición bilingüe], Ed. Anthropos, Barcelona, 1988; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; pp. 114-117).

[4]Véase, de Heidegger, "Superación de la metafísica"; en *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994; p. 64; trad. de Eustaquio Barjau ("Überwindung der Metaphysik"; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske Verlag, Pfullingen, 1967; Vol. I, p. 64. André Préau vierte *arbeitendes Tier*

material humano (*Menschenmaterial*)[5] y como señor de la Tierra[6]. Antiguas definiciones antropológicas son parcial o totalmente

---

por *bête de labeur*. Por cierto, esta traducción —que es una perspicaz *interpretación* (como toda traducción acertada)—, tiene que ser tomada en cuenta. Cfr., "Dépassement de la métaphysique"; en *Essais et conférences*, Éditions Gallimard, París, 1966; p. 82).

[5]Véase, de Heidegger, "La pregunta por la técnica"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997; trad. de Francisco Soler; p. 127 ("Die Frage nach der Technik"; en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., Vol. I, p. 17). Juan de Dios Vial Correa —rector de la Pontificia Universidad Católica de Chile—, reafirma esta idea del pensador de Friburgo en el contexto de la antropología cristiana. Dice, sin ambages, —y en sus palabras se adelantan planteamientos que bosquejo más adelante—, lo siguiente: "Esa forma de participación en el ser de las cosas que es la técnica y que es la ciencia, tiende espontáneamente a degradarse, a transformarse en una utilización de la realidad, para los fines del hombre, considerándose la primera como disponible para todo lo que se quiera hacer con ella. Ésa es la visión o el aspecto con que se presenta la técnica espontáneamente al ser humano durante una buena parte de la edad moderna. Eso fue sintetizado o expresado a la altura de la Primera Guerra Mundial, al referirse a los soldados, al personal del ejército, con la expresión 'el material humano'. Esa formulación realmente innoble dice todo. Incluso el hombre llega a ser un material para el hombre. La fuerza que organiza todo esto, que le da alguna cohesión y consistencia a la sociedad, termina siendo la simple voluntad de poder. [. . .] Eso constituye verdaderamente una degradación de lo humano y un daño profundo a la vida del hombre". Cfr. , "La ciencia, la técnica y los desafíos modernos"; en revista *Humanitas* N° 1, Santiago, 1996, p. 138.

[6]Conviene tener ante la vista, a propósito de esto, el siguiente texto de Nietzsche: "Vendrá el tiempo en que se conducirá la lucha por el dominio de la tierra en nombre de *doctrinas filosóficas fundamentales*". El comentario de Heidegger a esas palabras esclarece su sentido: "Esas teorías filosóficas fundamentales no aluden a las doctrinas de los eruditos, sino al lenguaje de la verdad de lo ente como tal, verdad que es la propia metafísica bajo la figura de la metafísica de la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder". Véase, de Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'"; en *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1995; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 231 [*Sendas Perdidas*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1960; p. 214]. ("Nietzsches Wort 'Gott ist tot'"; en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pp. 236 s.).

desplazadas; en cualquier caso, *de hecho*, no cuentan. Por ejemplo, el hombre como viviente que posee *lógos* (λόγος) —es decir, palabra—, el hombre como creatura hecha a imagen y semejanza de Dios, el hombre como ingrediente de una estructura que lo contiene dentro de sí, y de la que no puede disponer a voluntad.

Aunque no siempre sea esto evidente, la idea del hombre que funciona como supuesto de las universidades modernas determina sus metas, su estructuración y, en general, todas sus dimensiones.

Por lo pronto, el carácter radicalmente técnico de nuestra época tiende a constituir a la Universidad como un dispositivo tecnológico semejante a una fábrica, una factoría, un complejo industrial, una entidad financiera. La gestación, la gestión, las relaciones humanas dentro de ella, propenden a igualarse con las de los demás dispositivos tecnológicos de la sociedad. Poco a poco, la Universidad va dejando de ser un poder espiritual —a veces, decisivo— dentro de la nación. El concepto de Universidad como alma máter, madre nutricia, pasa a segundo plano o se desvanece por completo.

La institución tiene ahora la misión básica de formar al animal del trabajo, es decir, producir eficientes productores y, en consonancia con ello, buenos consumidores. Para alcanzar este objetivo, los universitarios son adiestrados, *ante todo*, en el pensamiento técnico, calculador o computante, entendiendo estos calificativos en sentido amplio. En efecto, este tipo de pensar no se reduce a operar con números o a manejar aparatos de cálculo automático; va más allá, y abarca todos los sectores de la realidad. Heidegger lo caracteriza, de manera apretada, en estos términos: "Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento

máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas"[7].

A través del adiestramiento en el pensar computante, el animal del trabajo —esto es, el hombre—, se convierte en un material humano apropiado para rendir el máximo en el proceso de la producción, proceso que, en los días que corren, hace de hilo conductor de nuestra existencia histórica[8]. Así como otros establecimientos de enseñanza preparan una "mano de obra" eficiente, las universidades se encargan de los "cerebros de obra". A través de uno u otro camino se llega a lo mismo: a ensamblar eficaces equipos de "material humano".

Pero el pensamiento calculador tiene otros rasgos. Uno de ellos induce al hombre a adoptar actitudes despóticas frente a la naturaleza y frente a sí mismo. Como se ha dicho en innumerables ocasiones —aunque sin descender, en la mayoría de los casos, hacia un terreno filosófico—, la conducta del hombre moderno ante su contorno natural es la de un depredador. Los ríos y los mares, las montañas y desiertos, el suelo y el aire, la fauna y, particularmente, *él mismo*, son convertidos por el hombre de la técnica en parámetros de su proyecto de conquista y explotación incondicionadas de todo lo real. Hay múltiples fenómenos, bien precisos, que ilustran lo que digo. Todos conocemos los peligros entrañados en la construcción de una central hidroeléctrica en una corriente de agua, o los que conlleva la elimina-

[7]Véase, *Serenidad*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1989; trad. de Yves Zimmermann; p. 18. (*Gelassenheit*, pp. 14 s.). Véase, también, de Heidegger, "Ciencia y Meditación"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 165 s. ("Wissenschaft und Besinnung"; en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., tomo I, pp. 50 s.).

[8]Véase, de Ortega, "Una vista sobre la situación del gerente o 'manager' en la sociedad actual"; en *Pasado y porvenir para el hombre actual; Obras Completas*, Vol. IX, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965, pp. 728 y 742.

ción de desechos en los procesos industriales, o los que están ínsitos en el transporte marítimo del petróleo, o en la utilización de la energía atómica con fines pacíficos. Todos sabemos también que estos peligros que nos amenazan no han sido suficientemente controlados, ni parece que lo vayan a ser en un futuro próximo, *a pesar de la férrea voluntad* que poderosas organizaciones ponen en lograrlo. El presunto señor de la Tierra —el hombre moderno— no lo es tanto; a veces, y por doquier, tropieza con sorprendentes reacciones de aquello que quiere dominar —la naturaleza—, reacciones que lo dañan y desconciertan[9]. El proyecto de Bacon —obedecer a la naturaleza *para ponerla al servicio del hombre*—, junto a un brillante anverso (que podemos y tenemos que reconocer plenamente como tal), está mostrando un oscuro reverso.

En correspondencia con la concepción del hombre y la interpretación del pensamiento dominantes en nuestra época —y, por tanto, *dentro de las universidades*—, predomina hoy una posición axiológica que pone como valor supremo la eficacia incondicionada en el funcionamiento de los dispositivos tecnológicos —*entre los que se incluye, como uno más, la Universidad*—. Este "valor supremo" exige el ejercicio deliberado y sistemático de la competitividad con los otros y con uno mismo. Eficacia *incondicionada* y competitividad a *ultranza* se erigen como criterios últimos de jerarquización, ordenación y avaluación de los dispositivos tecnológicos —uno de los cuales es la Universidad—, y de sus componentes —entre los que está el hombre, como material humano—. Por cierto, esta situación axiológica —que reina en la Universidad y que se potencia a través de ella—, choca frontalmente con casi todas las tablas de valores que se han propuesto explícitamente en la historia de la Humanidad. Al respecto, baste con recordar la difundida postura de Max Scheler, dentro de la

[9]Véase al respecto, en este mismo libro, el Capítulo X: "Hacia el sentido originario de la naturaleza".

filosofía, o la que hallamos en los evangelios, en el ámbito de la religión[10].

§ 2. La Universidad como poder espiritual no violento

Todo lo que, en lo anteriormente expuesto, parece ser peyorativo, no lo es en verdad. Tampoco hay en lo dicho una crítica moral a los que participamos en la organización de los dispositivos tecnológicos universitarios o a los que, simplemente, forman parte de ellos. Nuestras conductas, en cuanto universitarios, se limitan a *corresponder* y a *obedecer* al "espíritu del tiempo", el cual, hay que advertirlo, es insoslayable en primera instancia[11] y, tal vez, en varias más. No está en nuestra mano —ni en la de ningún hombre o grupo humano—, sustraernos por completo al sello radicalmente técnico de la época que nos ha tocado vivir. Al describir algunos rasgos epocales de las universidades no se están repartiendo culpas. La misión tecnocrática que, de hecho, ha asumido la universidad actual, no es responsabilidad de nadie determinado. Se trata de algo que responde a las corrientes más profundas de la marcha histórica de Occidente.

¿Debemos, pues, aceptar, sin más, que el sello técnico de la universidad contemporánea determine todo lo que a ella atañe? ¿La organización de las facultades, las relaciones interpersonales o de grupos, los programas académicos, los planes de estudios, la asignación de presupuestos tendrían que plegarse dócilmente a la impronta técnica de las universidades modernas? No creo que así sea. ¿Qué se requeriría, entonces, para que la Universidad

[10]Una elaboración reciente de las cuestiones axiológicas puede encontrarse en la Segunda parte —'Hombre y Valor'— de *Conciencia y mundo*, de Cristóbal Holzapfel (Ediciones de la Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago, 1993), el que he comentado en la *Revista de Filosofía* Vol. XLIII-XLIV, Santiago, 1994.

[11]Quizás habría que decir "en última instancia".

vuelva a ser —sin radicales restricciones, como ahora—, el alma máter, la madre nutricia que alguna vez fue? ¿Qué se necesitaría para que las universidades vuelvan a constituirse en un genuino y aceptado "poder espiritual"? ¿Qué habría que hacer para que estos dispositivos tecnológicos formaran hombres cultos, seres humanos que estuvieran, en el más pleno sentido de esta expresión, *a la altura de los tiempos*?

Sería presuntuoso de nuestra parte querer presentar algo así como una fórmula que, mágicamente, "retrotrajera" a la Universidad a su auténtica esencia —en vez de "retrotraer" podríamos hablar de *proyectar*, ya que *no* se trata de sugerir ninguna "vuelta atrás"—, y la albergara frente a las des-composturas introducidas en ella por la tecnología, es decir, por la metafísica de la era atómica[12]. No obstante —siguiendo a Heidegger[13]—, podemos sugerir algunos caminos a través de los que se podría avanzar hacia lo prístino de la Universidad.

[12]Respecto de esta acepción del término "tecnología", véase, de Heidegger, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"; *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, N° 1, Santiago, 1966; p. 100. (*Identidad y diferencia*, ed. cit., pp. 116 s.).

[13]Habría que hacer notar que ni a partir de este pensador *ni a partir de ningún otro* sería posible llegar a una enmienda fácilmente manejable acerca de lo planteado. El mismo Heidegger ha advertido —no sólo frente a este tipo de situaciones, sino frente a otras más graves y radicales, base de las anteriores—, que "hoy está especialmente cercana la tentación de estimar la discreción [*Bedachtsamkeit*: lentitud] del pensar por el tiempo del cálculo y de la planificación, que justifica inmediatamente en cualquiera sus hallazgos técnicos por el éxito económico. Esta depreciación del pensar le sobreexige con módulos que le son extraños. Al mismo tiempo, se le supone al pensar la pretensión arrogante de saber la solución de los enigmas y de traer la salvación". Cfr., "Hacia la pregunta del ser"; en *Acerca del nihilismo*, Paidós I.C.E. | U.A.B., Barcelona, 1994; trad. de José Luis Molinuevo; p. 101. [*Sobre la cuestión del ser*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958; trad. de Germán Bleiberg; p. 45]. ("Zur Seinsfrage" (1956); en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967; p. 234).

Por lo pronto, tendría que alcanzarse una comunidad lingüística mínima que permitiera entenderse cuando se habla de los asuntos universitarios. La fragmentación de la Universidad —que ha dado lugar a una situación babélica respecto de ella—, fue puesta de relieve por este pensador ya en 1929, y reiterada por él mismo en ocasiones posteriores, cuando se le interrogaba sobre la misión de la Universidad[14]. En la conferencia *¿Qué es metafísica?* decía: "Los dominios de las ciencias están muy distantes entre sí. El modo de tratar sus objetos es radicalmente diferente. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene, todavía, unida gracias tan sólo a la organización técnica de las Universidades y Facultades, y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo"[15]. Superar el desarraigo de las ciencias y su falta de unidad implicaría, me parece, dirigir una primera y decisiva mirada hacia la filosofía, para buscar allí el lugar de inserción de cada una de ellas en su fundamento esencial, de tal modo que —más allá, o más acá, de las discrepancias que pudiere haber al debatir sobre la Universidad—, un economista y un filólogo, un historiador y un físico, un jurista y un fisiólogo, un matemático y un lingüista, un pintor y un geógrafo se comprendieran en lo

[14]Así, por ejemplo, en la entrevista que concedió a Richard Wisser el 24 de septiembre de 1969 —con motivo de cumplir ochenta años—, la que fue transmitida por la segunda cadena de la televisión alemana. Cfr., de Richard Wisser, *Martin Heidegger al habla*, Eds. STVDIVM, Madrid, 1971; pp. 71 s.; trad. de Rafael Ángel Herra (*Martin Heidegger im Gespräch*; herausgegeben von Richard Wisser. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970; pp. 67 s.). Así, también, en la conversación con *Spiegel*, del 23 de septiembre de 1966, publicada póstumamente bajo el título "Ya sólo un Dios puede salvarnos". Cfr., revista *Escritos de Teoría* II, Santiago, 1977; pp. 174 s.; trad. de Pablo Oyarzún ("Nur noch ein Gott kann uns retten"; revista *Der Spiegel* N° 23, Hamburg, 1976, p. 196).

[15]Eds. Siglo Veinte, Bs. As., 1967; p. 77; trad. de X. Zubiri ("Was ist Metaphysik?"; en *Wegmarken*, ed. cit., p. 2).

básico. Como me indicaba un respetado amigo —experto tanto en el plano de los principios como en los de la efectiva organización y orientación de la Universidad—, sin alcanzar una comunidad en el lenguaje —que supondría la vigencia de una experiencia común[16]—, el diálogo intrauniversitario se torna imposible o inútil. Por cierto, la conversación entre la Universidad y sus interlocutores externos ostentaría en esa situación —que es la que estamos viviendo—, esas mismas características *acentuadas*. (No se me ocultan las dificultades —tal vez insuperables en lo inmediato—, que obstaculizan el camino hacia la comunidad de experiencia y de lenguaje a la que aludo. Espero referirme a ellas en otra ocasión).

Luego —o, más bien, *simultáneamente*, puesto que hay un vínculo primordial entre lo que he planteado antes y lo que digo a continuación—, habría que recordar y asumir enérgicamente el carácter multidimensional del hombre. Éste no es sólo, ni principalmente, animal del trabajo, material humano —mano de obra o cerebro de obra—, o déspota de lo real en su totalidad. Ante todo, es también —y con esto no pretendo agotar la esencia del hombre—, el viviente *poseído* por el *lógos* (λόγος) —más bien que "poseedor" de la palabra[17]—, es alguien único de dignidad

[16]Sobre el decisivo concepto de "experiencia común", remito al libro de Humberto Giannini *"La 'reflexión' cotidiana.* Hacia una arqueología de la experiencia", Ed. Universitaria, Santiago, 1987. He comentado esta relevante obra —cuya versión francesa va precedida de un 'Prólogo' de Paul Ricoeur—, en la revista *Opciones* (N° 13, Santiago, 1988; pp. 201 ss.), y en la *Revista Chilena de Humanidades* (N° 10, Santiago, 1988, pp. 23 ss.).

[17]Véase, de Heidegger, "Construir Habitar Pensar"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 200 s. ("Bauen Wohnen Denken"; en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., Vol. II, p. 20). Del mismo Heidegger: *De camino al habla*, Eds. del Serbal, Barcelona, segunda ed. revisada, 1990; trad. de Yves Zimmermann (*Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1959. El primer ensayo de esta obra —"Die Sprache", "El habla"—, ha sido traducido, también, por Francisco Soler, y publicado en la *Revista de Filosofía*, Vol. VIII, N°s 2-3, Santiago, 1961).

superior, es un ser limitado y finito —y este rasgo lo asemeja a todas las demás realidades—.

Empuñar con la debida fuerza la multilateralidad del hombre[18] exigiría, pues, entre otras cosas, cultivar la palabra en su más alta manifestación, esto es, como poesía, entendiendo este término en su más amplio y elevado sentido, que incluye tanto a la filosofía —la protopoesía[19]— como a la literatura. Exigiría, también, equilibrar el ejercicio del pensar computante —que pretende erigirse como la única manera de pensar válida—, con la puesta en juego de un pensar que llamaremos *meditativo*, el que no se limita a calcular con vistas al éxito, sino que discurre tras el sentido de todo acontecer. Exigiría, además, que el hombre cuide y proteja las realidades que le rodean, a sus semejantes —mortales, como él—, y a sí mismo, desplegando un fervoroso respeto por todo ello, y "renunciando" a implantarse como amo *irrestricto* de cuanto hay.

Si ocurriera esa transformación en lo que —de manera lata— podríamos denominar "supuestos antropológicos" de la Universidad, acaecería un vuelco axiológico en la base de la institución. Los valores supremos no serían ya la eficacia *incondicionada* de los dispositivos tecnológicos ni su competitividad *a ultranza*, sino que tales valores —*en la medida en que lo sean*—, tendrían que

[18]Recordemos, a propósito de esto, por una parte, que Dilthey descubrió que "la Vida es '*eben mehrseitig*', que la Vida es 'precisamente multilateral', que es siempre 'lo uno y lo otro', es decir, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo" (Véase, de Ortega, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*; *O.C.*, Vol. VIII, p. 297). Por otra, que "la verdadera 'entereza', la *Gründlichkeit*, no consiste en entregarse a sólo una cosa, sino en ser todas las que resulten precisas" (Véase, del mismo autor, "Un rasgo de la vida alemana"; *O.C.*, Vol. V, p. 191).

[19]Acerca del pensar como poetizar, véase, de Heidegger, "El dicho de Anaximandro"; en *Caminos de Bosque*, ed. cit. , p. 297 [*Sendas perdidas*, ed. cit., p. 275]. ("Der Spruch des Anaximander"; en *Holzwege*, ed. cit., p. 303).

conjugarse con otros y supeditarse a ellos, como la solidaridad[20] y la serenidad, entendiendo este último vocablo en el sentido que le asigna Heidegger, es decir, como una actitud en virtud de la cual nos insertamos *convenientemente* en los dispositivos tecnológicos, evitando que la mecánica de su funcionamiento nos dañe, nos aplaste, nos triture o nos devaste.

Luego de esa transvaloración, tal vez la Universidad quedaría en condiciones de transfigurarse —*en la medida en que una institución social pueda llegar a ser algo así*— en un "poder no violento"[21], tanto hacia dentro de ella misma como respecto del contorno colectivo que la envuelve, hacia el cual irradiaría la nueva postura estimativa. Así, también, la universidad —quizás ya digna de ese nombre sin restricciones— podría presentársenos de nuevo

[20]Unas palabras de Octavio Paz (quien habla de fraternidad para referirse a la solidaridad), recogidas por Agustín Squella Narducci, quien fue rector de la Universidad de Valparaíso, pueden ayudar a recordarnos el sentido de este término y de la actitud correspondiente, que parece habérsenos escapado de un tiempo a esta parte. En una entrevista, después de indicar que ha "criticado al socialismo (o lo que se ha hecho pasar por tal)", agregó: "Ahora déjeme decirle que al liberalismo actual le faltan muchas cosas, sin las cuales la vida no es digna de ser vivida. Si pensamos en aquella tríada con la que comienza el mundo moderno, la libertad, igualdad y fraternidad, vemos que la libertad tiende a convertirse en tiranía sobre los otros; por lo tanto, tiene que tener un límite; la igualdad, por su parte, es un ideal inalcanzable a no ser que se aplique por la fuerza, lo que implica despotismo. El puente entre ambas es la fraternidad, la gran ausente en las sociedades democráticas capitalistas. La fraternidad es el valor que nos hace falta, el eje de una sociedad mejor. Nuestra obligación es redescubrirla y ejercitarla". (Véase, *¿Qué he aprendido enseñando filosofía del derecho?*, EDEVAL, Valparaíso (Chile), 1995, p. 51). Hago esta referencia al término solidaridad porque, al igual que la expresión *poder espiritual* —a la que aludo más adelante—, ha quedado vacío de sentido, y, como sugiere Paz, urge recuperarlo.

[21]Acerca de esta expresión, véase, de Heidegger, "Ya sólo un Dios puede salvarnos"; en revista *Escritos de Teoría* II, 1977, p. 184 ("Nur noch ein Gott kann uns retten"; en revista *Der Spiegel* N° 23, 1976, p. 209).

como factor decisivo, *en tanto poder espiritual*[22], de la marcha de la historia. Acaso habría recuperado su más propia posibilidad, su misión más genuina[23].

[22]El concepto de espíritu (*Geist*) es sobremanera problemático; así lo ha hecho notar Ortega en los Capítulos VI y VII de *Historia como sistema* (*O.C.*, Vol. VI). No obstante, podemos hallar importantes esclarecimientos al respecto en la *Introducción a la metafísica*, de Heidegger (Ed. Nova, Buenos Aires, 1959; trad. de Emilio Estiú; pp. 82 ss. - Ed. Gedisa, Barcelona, 1993; trad. de Ángela Ackermann; pp. 49 ss. [*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957, pp. 34 ss.]). Tales aclaraciones pueden permitir que la expresión *poder espiritual* se torne controlable. Por ahora, destaco estos dos textos: 1. "Frente a la complejidad de interpretaciones erróneas del espíritu, determinamos su esencia brevemente así [...]: 'El espíritu no es hueca sagacidad ni sutil juego sin compromisos del ingenio, ni tampoco desmesurado impulso de análisis intelectuales ni, menos aún, la razón universal, sino que consiste en la decisión, originariamente acordada, de estar abierto a sabiendas a la esencia del ser [Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins]'". 2. "Si se quiere llamar Universidad a la institución en la que se encadenan las ciencias especializadas, tanto desde el punto de vista de la teoría como de la investigación, ello sólo será un nombre, pero ningún poder unificante originario, ninguna fuerza espiritual obligatoria" (Ed. Nova, pp. 87 y 86; Ed. Gedisa, pp. 53 y 52; ed. alemana, pp. 37 s.). Esto querría decir que, entre otras cosas, sólo a partir de una deliberada, lúcida y profunda apertura y meditación del ser como la imposición (*das Gestell*) y como la reunión de la cuaterna (*das Geviert*) podríamos aspirar a que la Universidad se torne en un efectivo poder espiritual (por lo pronto, unificador en lo originario —no desperdigador en lo secundario y derivado—, y, por tanto, insoslayablemente obligatorio —no un presunto "poder" espiritual que sea mero adorno del que se pueda prescindir a voluntad y capricho—.).

[23]Respecto del contexto de la posición que he planteado, véase el libro de Heidegger, ya citado, *Filosofía, ciencia y técnica*.



Heidegger y Jean Beaufret en el jardín del Hotel de Thor (1969)

IX
Los medios de comunicación social

"...nosotros, para quienes bajo el
señorío de la técnica y mediante
radio y film, va desapareciendo oír y ver"
(M. Heidegger. "La vuelta". *Filosofía,*
ciencia y técnica. Ed. Universitaria,
Santiago, 1997).

§ 1. La *información*, carácter decisivo de la época técnica

El contorno de los hombres de la época técnica está, obviamente, lleno de medios de comunicación social: aparatos de radio y de televisión, diarios y revistas ilustradas, cines y avisos publicitarios. Es tan difícil quedar al margen del impacto de su influencia que, normalmente, sólo podemos sustraernos a ella si deliberadamente nos aislamos en un lugar campestre y nos preocupamos de que, inclusive allí, tales medios no ejerzan su acción sobre nosotros. Su presencia inundante no parece casual. Configurarían uno de los caracteres de la era de la técnica moderna que, brevemente, llamamos con Heidegger *información*.

Desde *Ser y tiempo* el filósofo viene refiriéndose a ellos, y de tal modo que, al menos a primera vista, quedan bajo sospecha. Así, por ejemplo, en el parágrafo 27 —sobre el cotidiano ser-sí-mismo, el "se" impersonal o *uno* —declara fuertemente que "en la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo

de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir —agrega—, disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser 'de los otros', y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. [...] El uno —concluye—, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad"[1].

Sería apresurado y erróneo inferir de este planteamiento una invitación a no leer más un diario. El mismo Heidegger publicó por primera vez algunos de sus textos en ellos[2]. Y la entrevista póstuma aparecida con el título "Ya sólo un Dios puede salvarnos" no vio la luz pública, primeramente, en alguna revista especializada en filosofía o humanidades sino, como es sabido, en *Der Spiegel*[3]. Por ahora, pienso que de la postura de Heidegger sólo podemos concluir esto: la prensa escrita no es algo inocuo, sino algo con lo que es preciso relacionarse con sumo cuidado; el ser mismo de cada cual entra en juego, de algún modo, en la vinculación indicada.

En la *Introducción a la metafísica* se alude también a los medios de comunicación social, poniendo sobre ellos un grueso signo de interrogación; en un texto muy citado y comentado, dice Heidegger: "cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan 'experimentar', simultáneamente, el atentado a un rey, en

[1]*Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, trad. de Jorge Eduardo Rivera; p. 151 (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986; p. 126).

[2]Por ejemplo, "Aufzeichnungen aus der Werkstatt"; recogido, posteriormente, en el Vol. 13 de la *Edición completa* ("Apuntes del Taller"; en *Estudios Públicos* N° 28, Santiago, 1987; trad. de Felisa Lorenz y Breno Onetto).

[3]Hay versión española, de Pablo Oyarzún, en *Escritos de Teoría*, vol. II, Santiago, 1977.

Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad [...] —entonces, justamente entonces, volverán [...] como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? —¿hacia dónde?— ¿y después qué?"[4]. La televisión —con las gigantescas estructuras técnicas de todo tipo que hay tras ella —nos permite, a diario, vivenciar el tiempo y los sucesos del modo descrito por el filósofo. Pero ello, que puede entenderse como un gran avance en el ámbito de la comunicación social, no sólo deja intacto todo lo decisivo —el sentido del acontecer— sino que amenaza con perturbar y trastocar la temporalidad de la historia.

A la altura del libro citado (1935), Heidegger no se había planteado aún directamente la pregunta por la técnica, aunque se acercaba a ello. No obstante, lejos de demostrar un ingenuo entusiasmo frente a los portentosos desarrollos de los medios de comunicación colectivos, ponía en alerta a sus lectores ante ellos. En escritos posteriores esta actitud se acentúa.

En la conferencia "La cosa" —cuando, tras la lectura de *El Trabajador*, de Ernst Jünger, y de otras incitaciones, concibe nuestro tiempo como la era de la técnica moderna[5]— llama la aten-

[4]Ed. Nova, Buenos Aires, 1959; trad. de Emilio Estiú; p. 75 (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1958; p. 29).

[5]Véase, de Jean Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*; Monte Ávila Editores, Caracas, 1987; trad. de Juan Luis Delmont; p. 96 ss. Este libro es de la mayor importancia para esclarecer lo que Heidegger entiende por época técnica. En el inicio de su prólogo, a propósito de esto, Frédéric de Towarnicki indica, precisamente, lo que sigue: "La obra de Martin Heidegger aparece hoy como una interrogación radical, acaso decisiva, sobre el destino de la edad moderna, la era de la ciencia y de la técnica. Cuando Jean Beaufret [...] conoce a Heidegger en 1946 [...], ya el trabajo de éste se orientaba resueltamente hacia un cuestionamiento del espíritu de la técnica moderna a la luz de una interrogación sobre el *sentido* del ser [...]. Todos los pensamientos posteriores al primer libro de Heidegger, *Sein und Zeit*, publicado en 1927, convergían entonces hacia esta cuestión de la técnica, en la cual, según escribía Jean Beaufret, reconocemos ahora 'la última etapa de su camino'" (p. 9). Aunque, *por lo pronto*, podríamos

ción sobre lo desconcertante que resulta que el hombre, mediante aeronaves, radiodifusión, película y, sobre todo, el aparato de televisión, eliminando precipitadamente todas las distancias no alcanza ninguna cercanía. Y la cercanía —dejémoslo apuntado al paso— sería para Heidegger algo esencial en la constitución de un genuino habitar humano.

Lo que se obtiene al eliminar las grandes distancias a través de esos dispositivos técnicos es una uniformidad en la que "todo está ni lejano ni cercano, por decirlo así, sin separación", en la que se disloca a "todo lo que es de su previa esencia"[6]. Esta homogeneidad espacial, en la que, prácticamente, se han eliminado las lejanías y cercanías, suscitaría en el ser humano, sugiere Heidegger, una fuerte desazón y una perpleja angustia, de las que él, probablemente, no se dé clara cuenta.

En *Serenidad* el filósofo reafirma con más fuerza todavía lo planteado. Todo aquello que tendría que sernos cercano —para tener, así, la posibilidad de habitar auténticamente— ha sido desplazado y reemplazado por los mundos que nos presentan los medios de comunicación social. Refiriéndose a los alemanes

---

llamar *diagnóstico de nuestro tiempo* a la meditación heideggeriana sobre el señorío planetario que ejerce la esencia de la técnica moderna, *en rigor* no tendríamos que expresarnos en esos términos; hablar de "diagnóstico", en efecto, implica el riesgo de aguardar un riguroso "pronóstico" y una eficaz "terapéutica". El pensar de Heidegger no procura llegar a tanto. "Sólo" vislumbra la dimensión más radical de la historia, tornándose, atento, hacia el secreto porvenir ínsito en el mundo técnico —que tiende, de suyo, a ocultarse, sustrayéndose y velándose—, y se "limita" a proporcionar algunas indicaciones para mantenerse en el seno del ámbito técnico-moderno, perdurando en él "fuera de peligro". Pero no pretende —*como era sólito en otras etapas de la filosofía*—, poner las bases teóricas para apoderarse del mando de la época. Su intento no aspira a ir más allá de lo que el nuevo pensar, en su esencial pobreza —no obstante su grandeza—, puede otorgar.

[6]"La cosa"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997; traducción de Francisco Soler; p. 224 ("Das Ding"; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967; Vol. II, p. 38).

que después de la Segunda Guerra Mundial permanecieron en su patria, los compara con los que fueron expulsados de ella, llegando a una paradójica conclusión: "En muchos aspectos —dice— están aún más desarraigados que los exiliados". Y explica: "Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre —todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido"[7].

¿Prueban las anteriores palabras que Heidegger está decididamente contra los medios de comunicación social? ¿Habría en su pensamiento un rechazo global y definitivo hacia ellos? ¿Su condena es definitiva e inapelable? No. Es cierto que los medios de información son vías a través de las cuales se amenaza el arraigo o autoctonía del hombre y, por ende, toda obra de envergadura, puesto que, insinúa nuestro pensador, el florecimiento de una obra cabal depende de la solidez de nuestras raíces[8]. Por ende, entrañan un peligro y ante ellos habría que actuar con suma cautela. Pero no son el mayor peligro, aunque sí una manifestación de él, como espero hacer vislumbrar al menos más adelante.

Los medios de información no son el más elevado peligro porque, para Heidegger, éste no reside en los aparatos técnicos, sino en el destino del ser que en nuestra época se dona como posición-total (Rivera), lo dis-puesto (Soler) o la imposición (Ola-

[7]Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989; trad. de Yves Zimmermann; p. 20 s. (*Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 17).

[8]Ibíd. (*Ibíd.*, p. 16 s.).

sagasti) (*das Ge-stell*), suscitando un modo del adverar prepotente y excluyente, el desocultar provocante[9]. Sin embargo, serían una manifestación del más extremado peligro en cuanto configurarían una modalidad fáctica de dicho desocultar. Antes de intentar mostrar esto, quiero detenerme en un significativo texto que preludia lo que queremos entrever, y que nos indica que sería un grave error tomar una actitud desdeñosa ante los medios de comunicación social, ya que su envergadura es tal, que es ineludible habérselas intelectualmente con ellos, por muy cuestionables que sean, o, tal vez, precisamente por eso mismo[10]. Dice Heidegger: "el rasgo fundamental de la actual existencia humana [...] en todas partes trabaja por la seguridad (*Sicherheit*) [...]. El trabajo de asegurarse la vida tiene, sin embargo, que asegurarse él mismo de una forma siempre nueva. La palabra clave, para esta actitud fundamental de la actual existencia, es 'information'. Tenemos que escuchar la palabra en la pronunciación anglosajona.

[9]Cfr. "La pregunta por la técnica"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 137 ss. ("Die Frage nach der Technik"; en *Vorträge und Aufsätze*, Vol. I, p. 26 ss.). El carácter derivado de los artefactos de la técnica aparece ya claramente expresado en el curso del semestre de verano de 1941, donde Heidegger dice: "El emplazamiento fundamental (*Grundstellung*) de la modernidad es el 'técnico'. No es técnico porque haya máquinas de vapor y posteriormente motores de explosión, sino al contrario: si hay cosas tales es porque la época es 'técnica'. Eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre esas actitudes posibles, es esa técnica un modo ya decidido de interpretación del mundo (*Weltauslegung*) que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades". Cfr. *Conceptos fundamentales*, Ed. Alianza, Madrid, 1989; trad. de Manuel E. Vázquez García; p. 45. (*Grundbegriffe. Gesamtausgabe*, Bd. 51. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. Edición de Petra Jaeger; p. 17).

[10]Este texto remite a uno de los pensadores más influyentes de la modernidad: Leibniz. (Cfr., de Ortega, *Obras Completas*, VIII, p. 89).

"'Information' significa, primero, la notificación que informa al hombre actual —de la manera más rápida, completa, clara y lucrativa posible— sobre cómo ha de asegurarse sus necesidades, en lo que se refiere a su demanda y cómo cubrirlas. De acuerdo con esto, se impone cada vez más la idea del lenguaje como instrumento de 'information'. La caracterización del lenguaje como 'information' suministra, ante todo, la razón para construir máquinas de pensar y edificar grandes centros de cálculo. Pero, cuando la 'information' in-forma, es decir, comunica noticias, está, al mismo tiempo, formando, es decir, dispone y dirige (*sie richtet ein und aus*). La 'information' en cuanto transmisión de noticias, es también el dispositivo (*Einrichtung*) que coloca a los hombres, objetos y existencias (*Bestände*), en una forma tal, que basta para asegurar el dominio del hombre sobre toda la tierra e incluso lo que está fuera de este planeta"[11].

Los medios de información no son, pues, para el filósofo, fenómenos anecdóticos, casuales o periféricos dentro del momento actual; están vinculados, por el contrario, con lo que imprime su sello a nuestra época: el dominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna. A través de ellos, este destino del ser va asegurando, para el hombre, el "señorío" respecto de lo que va quedando a su alcance.

[11]"El principio de razón"; en *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978, trad. de José Luis Molinuevo; p. 84 (*Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971; p. 202 y s. Consúltese, además, la p. 58. [*La proposición del fundamento*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela; p. 192 y s. Consultése, además, la p. 63]. Véase, también "El fin de la filosofía y la tarea del pensar"; en: *¿Qué es filosofía?*, p. 99 y s. ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"; en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969; p. 64).

§ 2. Los medios de comunicación colectivos como modos del des-ocultar pro-vocante o técnico

Los medios de comunicación colectivos son, sin duda, *útiles* para el hombre y, como los demás dispositivos tecnológicos bajo los cuales éste se mueve, *favorables* para él. *Eso no se discute*. No obstante, manifiestan la inquietante equivocidad inherente a los fenómenos radicales de la era de la técnica. Y eso es lo que nos induce a ocuparnos de ellos.

Heidegger ha puesto de manifiesto el despliegue y los rasgos del modo de la verdad propio de nuestra época. En un párrafo clave, afirma: "El desocultar (*Enbergen*) que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner (*Stellen*) en el sentido de la pro-vocación (*Herausforderung*). Ésta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido, se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar, son modos del desocultar. Sin embargo, esto no transcurre sencillamente. Tampoco se extravía en lo indeterminado. El desocultar desoculta a él mismo sus propios, múltiples y ensamblados carriles, a través de los cuales él dirige. La dirección misma es asegurada por todas partes. Dirección (*Steuerung*) y aseguramiento (*Sicherung*) llegan a ser, incluso, los rasgos capitales del desocultar pro-vocante"[12].

Lo que aquí se plantea puede ayudarnos a interpretar un caso paradigmático al que el filósofo se refiere inmediatamente antes del texto citado: el de la central hidroeléctrica en la corriente del Rhin. El modo de adverar propio de la era técnica empuja al hombre a *descubrir* la energía hidráulica oculta en el río. A través de la central, esa energía es *transformada* en energía eléctrica; ésta, a su vez, es *acumulada* en múltiples aparatos que la almacenan, y que se denominan, precisamente, acumuladores; desde ellos,

[12]"La pregunta por la técnica", p. 125 ("Die Frage nach der Technik", p. 16).

mediante una compleja red, se *reparte* por toda la región que se quiere abastecer; finalmente, la energía hidráulica originaria reaparece *cambiada* en nuestras ciudades, industrias, casas comerciales y hogares, bajo la forma de luz, calor, frío, fuerza que mueve máquinas y medios de transporte, etc. Por cierto, todo este proceso en el que se muestra el desocultar pro-vocante no ocurre de manera caótica ni insegura. El desorden o la falta de seguridad son eventos accidentales en él, a los que se quiere evitar —y está muy bien que así sea— a toda costa.

Pero lo que nos interesa ahora de manera especial es tratar de interpretar los medios de información a partir de los modos del desocultar pro-vocante y de los rasgos capitales de él a los que se ha referido Heidegger. Lo que se *descubre* en este caso no son las energías ocultas en la naturaleza, sino hechos noticiosos, algo que tiene que ser notificado al hombre: el nombramiento de un alto dignatario, el atentado a un personaje de fama, la aparición de una nueva marca de cigarrillos, el lanzamiento al mercado de un modelo de automóvil más potente y económico, la presentación de un cantante relacionado con las industrias del disco y el ocio, etc. El hecho que es captado por los medios de comunicación social no queda tal cual es sino que, al ingresar al ámbito de ellos, es *transformado* —de acuerdo a los intrincados y sutiles procedimientos de los técnicos en la materia— en un acontecimiento que impacte o que, más bien, pase un tanto desapercibido; que sea sentido como algo favorable o desfavorable; que sea experimentado como algo grandioso y respetable o como ridículo y despreciable. Que la transformación acontezca de una manera o de otra depende del contenido fáctico, por así decirlo, de los rasgos capitales del desocultar provocante: dirección, en primer lugar, y aseguramiento de que esa dirección sea tenazmente mantenida. Como, por otra parte, los hechos de los que el hombre tendría que ser notificado son muchos, es necesario *acumularlos* en bancos de datos desde donde se seleccionan para ser *distribuidos* en la forma y el momento oportunos. ¿Oportunos para qué? Para imponer, en última y decisiva instancia, el estado

de opinión pública que se quiere instaurar. Los acontecimientos inicialmente descubiertos no llegan a nosotros como tales, sino *cambiados*: bajo la forma de imágenes televisivas o de cine, de relatos radiodifundidos, de ilustraciones gráficas, etc.

Cada comunicador social, aisladamente considerado, tiene un radio de acción limitado en su actuar. Los límites los marcan —¿cómo podría ser de otra manera?—, en el plano radical, los rasgos capitales del adverar de nuestra época: la *dirección* en que se procura encauzar a la opinión pública, la reina del mundo según Pascal[13], y el *aseguramiento* para que ella no se desvíe, o lo haga dentro de un marco estrictamente controlable. La voluntad de poder va ínsita en la operación de los medios informativos.

Como concreción de un modo destinal de la verdad, la *información* merece y reclama las mayores consideraciones. Pero, también, una gran cautela, puesto que, como señala Heidegger, en toda modalidad destinal de la verdad nos enfrentamos al *peligro*[14]. Más aún: estando vinculados los medios de comunicación social con el peculiar modo de adverar que es el desocultar pro-vocante, nuestro trato con ellos nos pone en conexión con el *peligro supremo*[15] y, por ende, demanda de nosotros un sumo cuidado[16].

Sin pretender, ni de lejos, agotar el tema, abordemos el problema por uno de sus lados, a partir de *Ser y tiempo*. Allí nos indica nuestro pensador que la verdad originaria es la verdad de la ec-sistencia del *Dasein*. Dicho más llanamente: al vivir, el

[13]Ortega es quien hace notar esta tesis de Pascal. Cfr., *El hombre y la gente*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981; p. 266 (Lecc. XII).

[14]Cfr., "La pregunta por la técnica", p. 136 y ss. ("Die Frage nach der Technik", p. 25 y ss.).

[15]Ibíd., p. 137 y ss. (*Ibíd.*, p. 26 y ss.).

[16]Dos de las actitudes implicadas en este cuidado son denominadas por Heidegger serenidad (*Gelassenheit*) y apertura al misterio o abertura al secreto (*Offenheit für das Geheimnis*). Cfr., *Serenidad*, p. 26 y ss. (*Gelassenheit*, p. 24 y ss.).

hombre se desoculta a sí mismo y a todo lo demás, está en la verdad entendida como *alétheia*, esto es, como "descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor"[17]. Mas, a la par, el hombre está en la no-verdad (*Unwahrheit*), lo que significa, expresado en forma escueta, que existe también en la oclusión respecto de lo que hay, o en un descubrir que, en mayor o menor medida, desfigura eso que hay. "El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición 'el Dasein está en la verdad' —señala Heidegger— implica cooriginariamente que 'el Dasein está en la no-verdad'. Pero tan sólo en la medida en que el Dasein está abierto, también está cerrado; y sólo en la medida en que con el Dasein ya está siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda —en cuanto es algo que puede comparecer intramundanamente— encubierto (oculto) o disimulado [*verstellt*]"[18].

El estado de abierto, patencia o aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein* implica —o, mejor, complica— un descubrir, un encubrir y un desfigurar o disimular. Los *mass-media* apuntan, sin duda, en las tres direcciones nombradas. Sin embargo, de acuerdo a lo que hemos venido insinuando, al desocultar algo tienden a encubrirlo (en lo que tiene de esencial) o a deformarlo (al alterar el lugar o importancia que le corresponde, por ejemplo)[19].

Los medios de comunicación no sólo tienen una fuerte relación con la verdad de la existencia del hombre; se vinculan, al mismo tiempo, con la verdad del ser, es decir, con el desocultar pro-vocante, el que, es necesario decirlo, modula la patencia o estado de abierto del *Dasein*, dándole su mismo carácter, a saber, el de la provocación. ¿Qué consecuencias acarrearía ello en lo que a nuestro asunto se refiere?

[17]Cfr., de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, Eds. Cátedra, Madrid, 1984; p. 109 y ss. Edición de Julián Marías.

[18]*Ser y tiempo*, p. 242: parágrafo 44, b. (*Sein und Zeit*, p. 222).

[19]Al respecto, es de interés revisar los parágrafos 27, 35, 36, 37, 38 y 44 de *Ser y tiempo*.

Apuntaré, por ahora, sólo a dos, apoyándome en la conferencia clave "La pregunta por la técnica"[20]. En primer lugar, el hombre se desliza hacia una unidimensionalidad, para expresarnos como Marcuse, quien apreciaba especialmente la conferencia aludida. El ser humano tiende a ser incluido en el ámbito de los con*stantes*, o existencias (*Bestände*) en el sentido comercial de la palabra. El predominio de la propaganda en los medios de comunicación confirma que al hombre se le toma en ellos, ante todo y principalmente —o casi exclusivamente—, como un consumidor. Lo que se presenta para ser consumido puede provenir de los más diversos orígenes: la industria de las bebidas gaseosas, la de la salud, la de los mismos medios de comunicación —que, así, se exaltan a sí mismos—, la industria del ocio (canciones, la mayor variedad de espectáculos, etc.). En casos más complejos —y, también, más excepcionales— se procura que el hombre sea un *buen* consumidor y un buen productor, proporcionándosele consejos útiles ("educándolo"). En ocasiones más escasas puede ocurrir algo distinto, pero la firme tendencia a que nos referimos sigue prevaleciendo, autoasegurando su preponderancia. En principio, nada ni nadie podría hacerla variar sustancialmente.

Por otro lado, los medios de comunicación social —en tanto manifestaciones del desocultar pro-vocante—, propenden a establecerse como modos de la más alta forma del descubrir, esto es, del adverar, de la verdad o del veri-ficar. Los otros modos de desencubrir quedan opacados y pospuestos. Así, por ejemplo, los que se desenvuelven en los libros de pensamiento, de meditación. Exagerando un poco, podríamos afirmar que alguien o algo existe (= es) cuando es recogido y desocultado por los medios. La primacía que, de hecho, ostentan en el nivel de la verdad se conjuga inevitable y obligatoriamente con la preemi-

[20]Cfr., *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 137 y ss. ("Die Frage nach der Technik", p. 26 y ss.).

nencia en el plano entitativo, en el de lo que es. Esperemos que el hombre del futuro no tenga que decir, en el tono y el registro que sea: aparezco en un medio de comunicación social, luego soy.



Heidegger y Barbara Cassin en el jardín del Hotel de Thor (1969)

X
Hacia el sentido originario de la naturaleza

§ 1. Buscar, descubrir y aventurarse

El hombre, señala Heidegger, está siempre en dirección y en camino. Puede, pues, ir en diversos sentidos y recorrer distintas sendas. Ello implica, sin embargo, que el ser humano existe constantemente en el peligro de ir a dar a un des-camino, de transitar por vías que no tienen un nítido y claro sentido, de des-orientarse. Por tanto, está ínsita en la estructura del vivir del hombre la exigencia de enfrentar ese peligro. De ese modo, cuando se ha perdido el rumbo, cuando se pisa un suelo inconducente, es necesario *buscar* y *descubrir* la ruta que, a la postre, nos conducirá hacia nosotros mismos, hacia el que cada cual genuinamente es.

"Búsqueda": en las páginas iniciales de *Ser y tiempo* —su primera obra fundamental—, destaca Heidegger que el "preguntar" —lo que él hizo hasta sus últimos días—, es un modo del buscar. La búsqueda, por tanto —además de haberle sido inherente por el mero hecho de ser hombre—, es el ámbito en que se movió expresa, temática y sistemáticamente durante toda su vida.

"Descubrimiento": es la meta del "preguntar", es la ἀλήθεια, esto es, la verdad en su significado primigenio. 'Αληθεύειν, recordemos, es el adverar o veri-ficar, entendiendo por tal el des-encubrir lo oculto, lo velado, lo dominado por la λήθη (el encubrimiento).

Búsqueda y descubrimiento son tareas obligadas del hombre, esencialmente "aventurero" en cuanto vertido hacia "lo por venir" —*ventura*—, en tanto lanzado hacia sus posibilidades, proyectándose, en primer y último término, desde el horizonte que ellas constituyen. Ese pro-yectarse en la facticidad de lo dado —la *naturaleza*, entre otras instancias—, no puede realizarse, por cierto, sino en la continua búsqueda de las más propias posibilidades, las que es preciso descubrir de algún modo para quedar en condiciones de afanarse en su realización dentro del contorno. Agreguemos: con la esperanza de que la ventura inherente al quehacer que es vivir sea buena.

En el mundo actual se ha opacado la dimensión más profunda de la naturaleza, obligando una vez más al eterno aventurero que es el ser humano a sumirse en la tarea de volver a descubrir su sentido originario. Sumándonos a ella, buscamos el des-encubrimiento de la "naturaleza tal como es" —su verdad—, siguiendo las sugerencias de Heidegger.

§ 2. Modalidades de la naturaleza

En su descripción de la existencia cotidiana, Heidegger pone de relieve que la naturaleza hace frente al hombre, por lo pronto y en primer lugar, como un plexo pragmático. Sin duda, el modo utilitario de habérselas con ella no es el único, pero sí el que acontece inmediata y regularmente. De esta manera, en nuestra vida de todos los días —más precisamente, en su dimensión de medianía o de término medio—, el bosque nos es reserva de madera, la montaña, cantera, el río, fuerza hidráulica, el viento, 'viento en las velas'[1].

[1]Cfr., de Heidegger, *Ser y tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971; trad. de José Gaos (en adelante, esta versión será aludida así: G); p. 84. *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997; trad. de Jorge Eduardo Rivera (en adelante, R); p. 98. (*Sein und Zeit* [en adelante, SZ] , Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986; p. 70).

Por cierto, habría que preguntarse: ¿de qué otras maneras puede manifestarse la naturaleza al ser humano? Sin pretender exhaustividad en la enumeración —y ateniéndonos al parágrafo 15 de *Ser y tiempo*, que ha cumplido el papel de proporcionarnos un punto de partida en estas reflexiones—, podríamos indicar las siguientes:

1. La naturaleza puede transitar —como todo ente intracircunmundano que hace frente inmediatamente en la cotidianidad del estar-en-el-mundo—, desde su función pragmática, utilitaria o de amanualidad (*Zuhandenheit*) a un aparecer en que se muestra, simplemente, como estando ahí, no más que ante los ojos. De la amanualidad se pasa, pues, a la ante-manualidad, "anteojosidad", presencia o estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*). No es el momento de explicar este proceso[2].

2. La naturaleza puede manifestarse, también, como *poder natural* o *poder de la naturaleza* (*Naturmacht*). Así, por ejemplo, la encontramos retratada en el poema de Hölderlin titulado "Como cuando en día de fiesta..." [El Poeta]; en la tercera estrofa de este himno, leemos: "¡Pero ahora amanece! Yo esperé y lo vi venir, / [...] / ella, la Naturaleza, ha despertado ahora con ruido de armas, / y desde lo sumo del éter hasta lo hondo del abismo, / según firmes leyes, como otrora, engendrada en el sagrado Caos, / se siente de nuevo la animación, / de nuevo, la creadora de todo"[3]. Y a esta misma modalidad de la naturaleza aludiría Heidegger en su testimonio autobiográfico denominado "¿Por qué permanecemos en la provincia?": "Cuando en la profunda noche del invierno —dice allí— una bronca tormenta de nieve

[2]Al respecto, remito al Capítulo I de este libro ("Acerca del 'problema' del conocimiento (Heidegger, Hartmann y Hessen)"; en especial, al § 5: El conocimiento y su origen en la praxis).

[3]Cfr., de Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ed. Ariel, Barcelona, 1983; prólogo de Eugenio Trías; trad. de José María Valverde; pp. 70, 71. (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981; p. 49).

brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía. Su preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa. El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los enhiestos abetos contra la tormenta"[4].

3. La naturaleza puede transfigurarse en *objeto* de estudio del científico. Las ciencias naturales modernas abordan la naturaleza, precisamente, en esta modalidad que puede adoptar. Por eso Heidegger —distinguiéndola de otras que , aparentemente, son idénticas— advierte que "las plantas del botánico no son las flores junto al camino" y que "el 'nacimiento' geográfico de un río no es la 'fuente soterraña'"[5].

4. La naturaleza, tal como ya ha quedado insinuado, es, además, lo susceptible de ser traído a palabras por el poeta. Recordemos, en este sentido, el comienzo del poema de Hölderlin que ya citamos. Refiriéndose, justamente, a la Naturaleza y a los poetas, indica en ese lugar:

"Como cuando en día de fiesta, a ver el campo
va un labrador, por la mañana, después
que en la noche tibia los rayos helados cayeron
sin cesar, y a lo lejos aún suena el trueno,

[4]Cfr., de Heidegger, *"De la experiencia del pensar* y otros escritos afines". Presentación y selección de Jorge Acevedo. Eds. [no comerciales, de circulación interna] del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 1987; trad. de Jorge Rodríguez; p. 2. ("Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933)"; en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe,* Bd. 13, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1983. Herausgegeben von Hermann Heidegger. Pág. 10). Este texto ha sido reproducido, también, por la *Revista Universitaria* de la Pontificia Universidad Católica de Chile en su vol. XV, correspondiente al segundo semestre de 1985.

[5]Cfr., *Ser y tiempo,* R 98, G 84, SZ 70. Véase, además, el texto anteriormente indicado del Capítulo I de este mismo libro (especialmente los últimos párrafos del § 5).

entra el río de nuevo en sus márgenes,
y fresco el suelo verdea,
y de la lluvia alegre del cielo
gotea la viña, y brillando
en el tranquilo sol se alzan los árboles del bosque:
así estáis bajo un propicio tempero
vosotros, los que no educa ningún maestro, sino,
maravillosamente omnipresente, en leve abrazo,
la potente Naturaleza de hermosura divina.
Por eso cuando ella parece dormir, en ciertos tiempos del año,
allá en el cielo o entre las plantas o los pueblos,
también se entristece el rostro de los poetas;
parecen estar solos, pero la presienten siempre"[6].

Todas estas modulaciones de la naturaleza —como campo pragmático, como algo que muestra sus aspectos, como poder natural, como paisaje[7], como tema de las ciencias, como asunto poético—, acarrean una multiplicidad de cuestiones, algunas de las cuales trataremos a continuación.

§ 3. Naturaleza y técnica moderna

Desde cierto punto de vista de la interpretación heideggeriana de la naturaleza, ésta es algo histórico. Esto significa —entre otras cosas— que no es experimentada de la misma manera a través del tiempo y en los diversos lugares. La pregunta que se impone ante nosotros es ésta: ¿cómo experimenta la naturaleza el hombre occidental moderno?, o lo que es lo mismo: ¿en qué forma nos vinculamos con la naturaleza nosotros, los que perte-

[6]Cfr., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, pp. 70, 71. (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 49).

[7]Respecto de la importancia e historicidad del paisaje, véase, por ejemplo, de Ortega, "Cuaderno de Bitácora", en *El Espectador - VII; Obras Completas*, Vol. II, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963; pp. 601 ss.

necemos a la época caracterizada por el *señorío de la esencia de la técnica moderna*? (más adelante volveremos sobre esta expresión).

La relación utilitaria con la naturaleza, inherente al hombre que vive sumido en la cotidianidad de término medio (*durchschnittliche Alltäglichkeit*), sufre una alteración radical. El ser humano actual no se limita a sacar provecho de la naturaleza para subsistir y alcanzar un mesurado y prudente bienestar —lo que involucra un cultivo, un respetuoso cuidar de la naturaleza, así como una "relación armónica" con ella—. Esta actitud, propia del hombre de la técnica artesanal —y, tal vez, de un hombre futuro que hoy está en estado germinal—, ha sido drásticamente cambiada por otra, consistente en explotar sin miramientos y a ultranza a la naturaleza. De esta suerte, señala Heidegger, "todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone", de tal modo que "la tierra y su atmósfera [—la naturaleza—] se convierten en materias primas. Coextensivamente, "el hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas"[8]. Y en otro texto reafirma su idea, utilizando una esclarecedora metáfora: "La naturaleza se convierte [en nuestros días] [...] —dice— en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas"[9]. Pero esta conducta frente a la naturaleza —*que no debe ser confundida con la descrita en el parágrafo 15 de* "Ser y tiempo", aunque, de cierta manera, tendría su base en ella—, no se detiene en la tierra y su atmósfera; va más allá; la naturaleza, advierte nuestro pensador, es "aquello que desde hace tres siglos es acorralado [...] y ahora es explotado

[8]Cfr., de Heidegger, "¿Y para qué poetas?"; en *Caminos de bosque*, Ed Alianza, Madrid, 1995, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; p. 260 ["¿Para qué poetas?"; en *Sendas perdidas*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1960; trad. de José Rovira Armengol; pp. 241 s.] ("Wozu Dichter?"; en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950; p. 267).

[9]Cfr., *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989; trad. de Yves Zimmermann; p. 23 (*Gelassenheit*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959; p. 20).

como recurso universal, interestelar"[10]. Las declaraciones de Nikita Kruschev en las que, a propósito del cohete espacial ruso lanzado al espacio exterior en 1959, manifestaba que "somos [—los soviéticos—] los primeros en el mundo en marcar en el cielo una vía desde la tierra a la luna", confirman plenamente lo dicho por Heidegger[11]; además, hacen ver que en este plano no hay ni había diferencias entre los países que adherían —o adhieren aún— al socialismo de cuño marxista y las sociedades guiadas por otros principios, a saber, los de las naciones llamadas occidentales.

Cuando el hombre moderno se ve impelido, *a priori*, a desencubrir la naturaleza como el "principal almacén de existencias de energías"[12], la trata sin contemplaciones, procurando extraer de

[10]Cfr., "Apuntes del taller"; en revista *Estudios Públicos* N° 28, Santiago, 1987; trad. de Feliza Lorenz y Breno Onetto; p. 294. ("Aufzeichnungen aus der Werkstatt"; en *Gesamtausgabe*, Bd. 13 , p. 152). [En relación a esto, tengamos ante la vista otro texto: "Pensar aquí en la anécdota de Tales: es ese hombre fascinado por una superabundancia estelar que lo fuerza a dirigir la mirada *únicamente* hacia el cielo. En el clima griego [...] el hombre está abismado por la entrada en presencia de lo presente, que lo constriñe a la pregunta por lo presente *en tanto que* presente. La relación con esta afluencia de la presencia, la nombran los griegos *thaumázein* (cf. *Teeteto* 155 d). En el extremo opuesto, se puede decir que cuando los astronautas ponen pie en la luna, la luna desaparece *en tanto que* luna. Ella no sale más, ni se pone. No es más que un parámetro de la empresa técnica del hombre". Véase, de François Fédier y otros, "Protocolo a Seminario de Le Thor (1969)"; en *Tiempo y ser*, de Martin Heidegger; Ediciones [no comerciales, de circulación interna] del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Sede Valparaíso, Viña del Mar, 1975; trad. de María Teresa Poupin Oissel; p. 76. (Cfr., de Heidegger, "Séminaire du Thor, 1969"; en *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976; p. 265. También, "Seminar in Le Thor 1969"; en *Seminare; Gesamtausgabe*, Bd. 15, 1986; p. 331)].

[11]Ibíd.

[12]Cfr., de Heidegger, "La pregunta por la técnica"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997; trad. de Francisco Soler; p. 131. ("Die Frage nach der Technik"; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, Vol. I; p. 21).

ella todo lo posible "con el mínimo esfuerzo"[13]. La tierra se desoculta ante el hombre de hoy *—en cuanto perteneciente a la era técnica—, ante todo,* como "lugar de yacimiento de minerales" —carbón o uranio, por ejemplo—, o como un ingrediente más de la "industria motorizada de la alimentación"[14]. Las corrientes de agua son, de hecho, *reducidas* a entidades productoras de energías. Lo que ocurre con las actuales centrales hidroeléctricas ha llevado a Heidegger a un planteamiento paradójico e inquietante, que ilustra todo lo que se refiere a fenómenos similares. "La central hidroeléctrica está puesta en el Rhin", dice. Pero, advierte, "la central hidroeléctrica no está construida (*gebaut*) en la corriente del Rhin como los viejos puentes de madera, que desde hace siglos, unen una orilla con la otra. Más bien, agrega —y aquí estaría lo desazonador de lo que pone de manifiesto—, está el río construido (*verbaut* [obstruido]) en la central. Es, lo que ahora es como corriente, esto es, proveedor de presión hidráulica, desde la esencia de la central eléctrica"[15]. Lo que ahora da la medida, pues, no es la naturaleza, sino las instancias técnico-modernas. Desde ellas se constituye cada ente en el ente que es. La concepción, la avaluación y, en general, el habérselas con todo cuanto hay —inclusive el hombre mismo— están decisivamente condicionados por lo que nuestro filósofo llama —según señalamos— el *señorío de la esencia de la técnica moderna*. Esta esencia es designada por él con el título de *das Ge-stell*, esto es, lo dis-puesto (Soler; Oyarzún), la in-stalación (Bleiberg), la disposición (García de la Huerta), el dispositivo (J. M. Mejía), la im-posición (Olasagasti; Carpio), la posición-total (Rivera), *l'Arraisonnement* (Préau)[16]. A lo dis-puesto, en tanto destino del ser, corresponde

[13]Ibíd., p. 124 (*Ibíd.*, p. 15).
[14]Ibíd., p, 123 (*Ibíd.*, pp. 14 s.).
[15]Ibíd., p, 124 (*Ibíd.*, p. 15).
[16]Respecto de la traducción de este término —y, por tanto, de su significado—, véase la nota de Mario A. Presas en la página 336 de *Responsabilidad y Cambio Histórico*, de Richard Wisser (Ed. Sudamericana,

una modalidad de la verdad (ἀλήθεια) congruente, a la que ya nos hemos referido sin nombrarla terminológicamente, a saber: el desocultar pro-vocante (*herausforderndes Entbergen*).

Dado lo descrito, la naturaleza —como los demás entes, incluyendo, en gran medida, al hombre mismo—, después de haber sido *objeto* de estudio de las ciencias, se transforma en *Bestand*, con*stante*, esto es, algo siempre disponible para su utilización, explotación y consumo sin límites[17].

En consonancia con ello, la naturaleza en tanto paisaje cae en el ámbito de la industria turística, la que —a través de agencias de viajes y entidades semejantes— procura obtener los mayores beneficios, con el más bajo costo, comerciando con las "bellezas" naturales[18].

La naturaleza, por otra parte, ya ni siquiera interesa a los poetas como asunto de su quehacer —salvo excepciones, que son sólo eso, ya que las "vanguardias" poéticas suelen moverse en otras direcciones[19]—.

En síntesis, en nuestros días la naturaleza queda, prácticamente, reducida a lo que Heidegger llama naturaleza calculable (*berechenbare Natur*), es decir, a "la naturaleza técnicamente dominable de la ciencia", que nos aparece como único mundo verdadero, apoderándose "de toda reflexión y aspiración del hombre" y transformando y endureciendo el representar huma-

---

Buenos Aires, 1970). Por otra parte, el "Prólogo a la segunda edición", en este mismo libro.

[17]Sobre el concepto de *Bestand*, constante, véase, en este libro, el § 1 del Capítulo III, el final del § 2 del Capítulo IV y el § 3 del Capítulo V. Además, *Filosofía, ciencia y técnica*, pp. 125 ss. (*Vorträge und Aufsätze*, Vol. I, pp. 16 ss.).

[18]Cfr., *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 125 (*Vorträge und Aufsätze*, Vol. I, pp. 15 s.).

[19]Cfr., de Heidegger, "Hebel —el amigo de la casa"; en revista *Eco* N° 249, Bogotá, 1982; trad. de Beate Jaecker con la colaboración de Gerda Schattenberg; pp. 236 s. ("Hebel —der Hausfreund"; en *Gesamtausgabe*, Bd. 13, p. 146).

no para hacerlo puramente pensamiento calculador o computante (*rechnendes Denken*)[20].

§ 4. Hacia una re-asunción de la naturaleza

Heidegger no rechaza de plano, ni mucho menos, la naturaleza tal como es concebida en el mundo técnico (la "postura" de rechazo total, intelectualmente cómoda y de corto vuelo teórico, no tendría sentido, puesto que la naturaleza calculable se da en el contexto de un destino del ser y de un destino de la verdad congruente con él; ni lo uno ni lo otro están en el puño de hombre alguno). Lo que él objeta es el mal trato que se le da, y lo que considera peligrosísimo es *la unilateralidad y la actitud agresivamente excluyente* que encontramos en la concepción de ella dentro del planetario proyecto físico-técnico —actualmente imperante— de conquista incondicionada de todo cuanto hay.

Acogiendo lo que hay de aceptable e *ineludible* —que no es poco— en la conceptualización de la naturaleza inherente a la "mentalidad técnico-moderna", Heidegger plantea ciertos problemas dignos de ser meditados[21], y hace algunas sugerencias al respecto.

En primer lugar —y sin tener la menor intención de agotar el tema—, el filósofo nos insinúa la necesidad de recordar la alta dignidad con que fue experimentada la Φύσις, la "naturaleza". En el fragmento del himno de Hölderlin ya citado, extraído —recuerdo— de "Como cuando en día de fiesta..." ("*Wie wenn am Feiertage...*"), se lee:

"*¡Pero ahora amanece! Lo esperaba y lo veía venir*
Y lo que vi, lo sagrado sea mi palabra.

[20]Ibíd., p. 236. (*Ibíd.*).

[21]Acerca de esos problemas, véase, en este mismo libro, el final del § 4 del Capítulo V .

Pues ella, ella misma, más antigua que los Tiempos
Y que está sobre los dioses de Occidente y de Oriente,
La Naturaleza ha despertado con ruido de armas,
Y desde arriba, desde el Éter hasta abajo, el abismo,
Según firme estatuto, como antaño, engendrada del
[sagrado caos,
Siente el entusiasmo renovado,
La creadora de todo"[22].

El comentario de Heidegger a los versos anteriores nos permite ver la distancia que hay entre la Naturaleza tal como es asumida en ellos, y la naturaleza tal como es entendida por Heisenberg, por ejemplo, quien se preguntaba seriamente si la *"Nature est sotte"*[23].

"'Naturaleza' es aquí —dice nuestro filósofo, *refiriéndose al poema de Hölderlin*— nominación de lo que está *sobre* los dioses y es 'más antigua que los Tiempos', en los que cada vez lo ente llega a ser ente. 'Naturaleza' se convierte en palabra para el 'Ser'; pues éste es anterior a cualquier ente, el cual por él se inviste de lo que es; y *bajo* el Ser están incluso todos los dioses, en tanto que éstos son y tal como son"[24].

[22]Cfr., de Heidegger, "Qué es y cómo se determina la Φύσις. Aristóteles Física B,1"; en *Revista de Filosofía,* Vol. XXI-XXII, Santiago, 1983; trad. de Francisco Soler; p. 6. ("Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles' Physik B,1"; en *Wegmarken,* V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967; p. 310).

[23]Cfr., de Francisco Soler, "Prólogo" a *Filosofía, ciencia y técnica,* de M. Heidegger; p. 80. (Pienso que la referencia de Soler a Heisenberg tiene ante la vista una conversación del físico a la que alude Ortega en la discusión que siguió a su conferencia "Pasado y porvenir para el hombre actual", pronunciada en las *Rencontres internationales de Genève* de 1951 [Cfr., de Merleau-Ponty, Ortega y Gasset y otros, *Hombre y cultura en el siglo XX,* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957; trad. de M. Riaza; p. 351]).

[24]Véase, "Qué es y cómo se determina la Φύσις. [...]", p. 6. (*Wegmarken,* p. 310).

En este texto de 1939 Heidegger reitera, agregando otros elementos, lo que ya planteaba en su *Introducción a la metafísica*, de 1935, donde indica que la experiencia fundamental del ser fue asumida, precisamente, como Φύσις, comprendida como *parecer emergente*[25], o, más explícitamente, "como hacerse valer [*Walten*] que brota, como aparecer, como estar-en-la-luz"[26], como hacerse valer naciente —que, reitero, conlleva un aparecer—, sostenerse en sí, estabilidad (*Ständigkeit*)[27].

La insuperable dignidad originaria de la Φύσις nos permitiría entender el *papel conceptual decisivo* que ha cumplido desde el momento en que los romanos la tradujeron por *natura* (*natura* remite a *nasci*, nacer, provenir-de; en griego, γεν —lo que permite provenir de sí)[28]. A él alude el pensador de Friburgo, diciendo: "El nombre 'Naturaleza' desde entonces es la palabra fundamental que nombra las relaciones esenciales del hombre histórico occidental con el ente que no es el hombre mismo y con el ente que él mismo es. Esto se hace evidente con la simple enumeración de algunas oposiciones que se han convertido en dominantes: Naturaleza y Gracia (Supra-naturaleza), Naturaleza y Arte, Naturaleza e Historia, Naturaleza y Espíritu. Pero al mismo tiempo, se habla también de 'naturaleza' de la historia y de la 'naturaleza' del hombre y con ello se mienta no sólo el cuerpo o, pues, el sexo, sino toda su 'esencia'. Así, es frecuente hablar de 'naturaleza de las cosas', es decir, tanto de *lo que* son en 'posibi-

[25]Cfr., *Introducción a la metafísica*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1993; trad. de Ángela Ackermann Pilári; p. 165. (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957; p. 139).

[26]Ibíd., pp. 164 s. (Ibíd., pp. 138 s.). [En la traducción de *Walten* —palabra que normalmente se vierte por "imperar", "regir"— he acogido las indicaciones que dan Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, traductores de *La proposición del fundamento* (*Der Satz vom Grund*), de Heidegger (Eds. del Serbal, Barcelona, 1991; pp. 15 s.)].

[27]Ibíd., p. 165. (Ibíd., p. 139).

[28]Cfr., "Qué es y cómo se determina la Φύσις. [...] ", p. 5. (*Wegmarken*, p. 309).

lidad' y *cómo* lo son, dejando de lado si son 'realmente' y hasta qué punto lo son"[29].

Sería necesario, por tanto —según esta insinuación—, retomar, *de alguna manera*, la función conceptual preeminente de la palabra Φύσις —restituyendo, de paso, en la *medida precisa*, la dignidad de la "realidad" que habría tras ella—, *modificándola*, por cierto, *en todos los casos en que sea necesario*. "Así, la distinción entre Naturaleza e Historia tiene siempre que pensar más allá de tal distinción, hacia un ámbito que está en la base de tal distinción y que la porta; en el cual ámbito son la Naturaleza y la Historia [en un sentido peculiar y relativamente restringido de ambos términos]"[30].

En segundo lugar, la manera técnico-científica de apoderarse de la naturaleza —que la reduce a naturaleza calculable (*berechenbare Natur*)— tendría que ser apropiadamente complementada con la re-asunción de lo que Heidegger llama naturaleza natural (*natürliche Natur*), emparentada, claro está, con la antigua Φύσις. La "naturalidad de la naturaleza —explica el pensador— es en su esencia, y de allí históricamente, mucho más antigua que la naturaleza tomada en el sentido de las ciencias naturales modernas. La naturalidad de la naturaleza [...] está comprendida [...] en lo que los antiguos pensadores griegos llamaban antes la 'Φύσις': aparición y desaparición de todo 'ente' en su presencia y ausencia. Lo natural de la naturaleza es levantarse-y-ocultarse del sol, de la luna, de las estrellas, que concierne (*anspricht*) directamente a los hombre en su calidad de habitantes en lo que les sugiere (*zuspricht*) el pleno secreto del mundo"[31].

Quizás esta re-asunción pudiera ser parte de una "respuesta" al "problema" que Heidegger plantea en estos términos: "Pues

[29]Ibíd. (*Ibíd.*).

[30]Ibíd., p. 6. (*Ibíd.*, p. 311).

[31]Cfr., "Hebel —el amigo de la casa", p. 235. (*Gesamtausgabe*, Bd. 13, pp. 144 s.). Sobre la idea de *Zuspruch* (llamamiento-asignación, suscitación-alentadora), véase el "Prólogo del editor" de *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 28 ss.).

el globo terráqueo se sale de sus goznes, suponiendo que alguna vez haya estado en ellos; y surge la pregunta sobre si la planificación del hombre moderno —aunque sea planetariamente— podría crear una trama de mundo"[32].

§ 5. Dignidad de la naturaleza y dignidad de los mortales

Aunque esta meditación no nos haya conducido a una fórmula fácilmente manejable, pienso que la manera heideggeriana de abordar los asuntos relativos a la naturaleza nos lleva a una senda en la que sería posible un trato más expedito, sencillo y creativo del hombre con ella. Dejando aparte no sólo los detalles de lo expuesto sino, también, sus grandes líneas —sería, claro está, superfluo reiterar eso—, cabría insistir en la necesidad de reasumir la dignidad encerrada en la Φύσις, lo que podría conseguirse a través del respetuoso acoger la naturaleza natural, acogimiento que nos haría "trascender" el habérselas técnico-moderno con ella, que tiende a considerarla sólo como técnicamente calculable. En ese camino insinuado por el filósofo de la Selva Negra lograríamos, a la par, reasumir nuestra propia dignidad de mortales[33].

[32]Cfr., "Qué es y cómo se determina la Φύσις. [...]", p. 7. (*Wegmarken*, p. 312). Véase, sobre estos últimos asuntos, las pp. 68 y ss. del "Prólogo" de Francisco Soler a *Filosofía, ciencia y técnica;* también la p. 55 del mismo "Prólogo", donde se aborda el fragmento 123 de Heráclito, Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, cuya genuina traducción nos insinúa que las cuestiones que "plantea" la "naturaleza" tienen un carácter inagotable: 'Lo más propio del brotar en ser es su quedar retraído'. (Estas páginas de Soler nos remiten, claro está, al ensayo de Heidegger titulado "Alétheia", cuya traducción al castellano publicó en la *Revista de Filosofía*, Vol. IX, N[os] 1-2, Santiago, 1962. [Como página eje, tómese la 99]. ("Aletheia"; en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., Vol. III; la página eje es la 66)).

[33]Sobre el hombre como mortal, véase, de Heidegger, "Construir Habitar Pensar" y "La cosa"; en *Filosofía, ciencia y técnica* ("Bauen Wohnen Denken" y "Das Ding"; en *Vorträge und Aufsätze*, Vol. II).

XI
Ética originaria y psiquiatría

§ 1. Introducción

Filósofos de este siglo han radicalizado —sin dejarlos de lado, por cierto—, los planteamientos más aceptados respecto de los conceptos fundamentales de la historia de Occidente: ser, hombre, verdad, ente, naturaleza, pensar, lenguaje, esencia, cosa, etc. En consonancia con ello, se procura esbozar la idea originaria de ética tal como la entiende Heidegger, al recurrir, entre otras fuentes, al pensamiento griego inicial. De esta manera, aparecería bosquejada la ética del habitar, inherente al hombre (*Dasein*) como estar-en-el-mundo: el ser humano estaría llamado a modular auténtica o genuinamente el habitar que le es propio al estar en medio de las cosas tratando con el mundo. A partir de esa base, se postula una hipótesis acerca de la misión última de la psiquiatría en cuanto ésta tendría, en principio, que considerar tal noción de ética en la época actual, la era de la técnica moderna. Queda abierto el problema de si, y hasta qué punto, las ideas derivadas de esa ética originaria podrían ser asumidas en este momento histórico como conceptos operacionales que aumentaran la eficacia de la praxis psiquiátrica en el plano terapéutico inmediato.

§ 2. El sentido originario de lo ético

Finalizando el milenio, empiezan a hacerse múltiples balances.

En uno de ellos, Heidegger aparece como uno de los pensadores más prominentes del siglo XX, e inclusive, de todos los tiempos[1]. A pesar de eso, se le reprocha no haber escrito una moral o, en el mejor de los casos, se echa de menos una ética dentro de su vasta obra. Si pasamos revista a los títulos de sus libros no hallaremos, en efecto, ni la palabra moral ni el término ética. ¿Quiere eso decir que en Heidegger no hay una ética?

Para comenzar a responder esta pregunta recurriré, por lo pronto, a su célebre *Carta sobre el humanismo*, texto en el que el filósofo se refiere al sentido originario de la palabra griega *êthos* (ἦθος), de donde proviene "ética". El sentido fundamental de *êthos* no es, como se indica usualmente, 'carácter propio' o 'modo propio' sino estancia, morada (*Aufenhalt*), lugar del habitar (*Ort des Wohnens*). Esa palabra nombra la zona, región o ámbito abierto donde el hombre habita[2]. De acuerdo con el significado primigenio de *êthos*, "ética" entendida como modo de pensar tendría que apuntar en la dirección de un meditar la estancia del hombre, el lugar donde habita o mora[3].

Pero, ¿dónde mora el hombre? ¿Cuál es el lugar donde habita? ¿En qué consiste su estancia? En la misma *Carta* se nos dice que el hombre habita en la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*)[4], su elemento originario. Tal verdad del ser fue denominada sentido del ser (*Sinn vom Sein*) a nivel de *Ser y tiempo* (1927), y luego,

[1]No habría que olvidar que, en este sentido, Ortega ya se pronunció en la década de los años cuarenta. Cfr., *La idea de principio en Leibniz, O.C.* VIII, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 275. Véase, también, de Francisco Soler, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1983, p. 181.

[2]*Carta sobre el humanismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1970, p. 54. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot ("Brief über den 'Humanismus'", en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, p. 185). Esta carta fue enviada a Jean Beaufret en 1946.

[3]Ibíd., p. 57 (*Ibíd.*, p. 187).

[4]Ibíd.

para referirse a lo mismo, se hablará del lugar (*tópos*)[5] o localización del ser (*Erörterung des Seins*).

"Nótese —aclara Heidegger— que la expresión 'verdad del ser' no tiene ningún sentido si se entiende verdad como rectitud de un enunciado. *Verdad* está entendida aquí, por el contrario, como 'estado de no-retraimiento' (*Unverborgenheit*), y más precisamente aún, si uno se sitúa en la óptica del *Dasein* [—y no, meramente, en la del hombre—], como *Lichtung*, el Claror. Verdad del ser quiere decir Claror del ser"[6].

La palabra *Lichtung* —que apunta hacia un ámbito abierto—, puede traducirse, también, como calvero, otero o claro. "Calvero —indica Francisco Soler—, nos parece una traducción adecuada de la heideggeriana *Lichtung*; así define el término el Diccionario de la Real Academia: 'Paraje sin árboles en lo interior de un bosque'; esa definición casa muy bien con el siguiente texto de Heidegger: '*Etwas lichten* significa aligerar, hacer más ligero a algo, hacerlo abierto y libre, por ejemplo, despejar en un lugar el bosque, desembarazarle de sus árboles. El espacio libre que así aparece es la *Lichtung*'"[7]. Según lo señalado hasta ahora, el hom-

[5]Véase, al respecto, "Hacia la cuestión del ser"; en Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Paidós-I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1994, p. 110 ss. Trad. de José Luis Molinuevo ("Zur Seinsfrage"; en *Wegmarken*, p. 240 ss.).

[6]François Fédier y otros, "Protocolo a 'Seminario de Le Thor, 1969'"; en Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, Eds. del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos, Universidad de Chile, Sede Valparaíso, Viña del Mar (Chile), 1975, p. 89. Trad. de María Teresa Poupin Oissel ("Séminaire du Thor 1969"; en *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 279. "Seminar in Le Thor 1969"; en *Seminare, Gesamtausgabe* (GA), vol. 15, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1986, p. 345).

[7]*Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, ed. cit., p. 121, nota 81. Allí se remite a "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*, Ed. Alianza, Madrid, 1968, pp. 142 y 127. Trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Véase también el texto aludido en *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978, p. 109. Trad. de José Luis Molinuevo ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"; en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1969, p. 72).

bre habita —dicho en breve—, en la verdad del ser, en el claro del ser (*Lichtung des Seins*). La conferencia "El final de la filosofía y la tarea del pensar", recién citada, vincula el claro con la *Alétheia* (᾿Αλήθεια), el no-ocultamiento (*Unverborgenheit*). Y, a su vez, la *Alétheia* con la *Léthe* (Λήθη) —el ocultamiento—. Sugiere Heidegger, en efecto, que "el ocultarse, el ocultamiento [*Verborgenheit*], la Λήθη, pertenecen a la ᾿Α-Λήθεια, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la ᾿Αλήθεια". "De ser así —añade—, la *Lichtung* no sería mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta[8].

A partir de eso, podemos inferir que el hombre mora o habita en la *Alétheia* y en la *Léthe*, en el no-ocultamiento y en el ocultamiento,se entiende, del ser.

Meditar sobre dicho habitar equivale a pensar sobre la esencia de lo que en *Ser y tiempo* se llamó estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)[9]. Esto significaría que el joven amigo que, poco después de la aparición de *Ser y tiempo*, preguntó a Heidegger "¿cuándo escribe usted una ética?", no se dio cuenta de que ya a la altura de ese libro se estaba en el terreno de la ética originaria. El mismo filósofo lo insinúa, después de referir la breve anécdota, al afirmar lo siguiente: "Donde se piensa tan esencialmente la esencia del hombre, esto es únicamente desde la pregunta por la verdad del ser, pero por donde el hombre no ha sido elevado a centro del ente, debe despertar el pedido de una instrucción comprometedora y regulaciones que dicen cómo debe vivir destinacionalmente el hombre experimentado desde la ec-sistencia para el ser"[10].

No obstante, lo hasta aquí planteado puede resultar abstracto. Habría que preguntarse, pues, por las maneras en que el ser se

[8] *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., p. 116 (*Zur Sache des Denkens*, p. 78 s.).

[9] *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., pp. 59 (*Wegmarken*, p. 189).

[10] Ibíd., p. 53 (*Wegmarken*, p. 183). Véase, también, p. 57 (*Wegmarken*, p. 187).

ha des-ocultado y, a la par, se ha ocultado o velado, constituyendo, de ese modo, la estancia o morada del hombre, su lugar de habitación, su *êthos*. Sería preciso interrogar, sobre todo, respecto de la última destinación del ser, aquella que impera hoy planetariamente, reuniendo dentro de su seno —en algún sentido—, todas las anteriores. Baste, por ahora, con aludir a algunas palabras, pensadores y etapas claves en la historia de Occidente. La *Alétheia*, dice Heidegger, "juega en el "Εν [*Hen*] y en el Λόγος [*Lógos*], es decir, en el preyacer que unifica y reúne". Con ello se refiere a Parménides y a Heráclito y, ciertamente, a manifestaciones decisivas del ser: lo Uno y lo Reunidor. "La 'Αλήθεια [*Alétheia*], agrega, juega en la 'Ιδέα [*Idéa*] y en la κοινωνία [*koinonía*] de las ideas, en tanto que éstas se traen unas con otras al aparecer y así constituyen el ser de lo ente, el ὄντως ὄν [*óntos ón*]". Claro está, así se refiere a Platón y a su determinación del ser desde lo que se ve, a partir del aspecto. "La 'Αλήθεια [*Alétheia*], añade, juega en la 'Ενέργεια [*Enérgeia*]"[11], cuestión decisiva en Aristóteles, que apunta al *érgon* [ἔργον], es decir, a "algo sacado a la luz o producido", ya sea produciéndose a sí mismo, ya sea siendo producido por el hombre[12].

"Pero pronto viene una época del ser en la que la 'Ενέργεια [*enérgeia*] se traduce por *actualitas*. [...] La *actualitas* se convierte en realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. La realidad efectiva se convier-

[11]Véase, de Heidegger, "Hegel y los griegos", en *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile) Vol. XIII, N° 1, Santiago, 1966, p. 127. Trad. de Ian Mesa Echeverría, revisada por Francisco Soler ("Hegel und die Griechen", en *Wegmarken*, p. 269).

[12]Véase, de Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 335 y 334; trad de Helena Cortés y Arturo Leyte (*Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950; p. 342 y 341). Véase, también, "Ciencia y Meditación", en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, p. 154 ss. (en especial, p. 156). Trad. de Francisco Soler ("Wissenschaft und Besinnung"; en *Vorträge und Aufsätze I*, Neske, Pfullingen, 1967, p. 40 ss.). Además, el artículo de Jorge Eduardo Rivera que he destacado al final del Cap. VII.

te en objetividad [*Objektivität*]"[13]. El hombre moderno como tal, es decir, el hombre moderno *en cuanto hombre moderno* habría habitado, según Heidegger, en un ámbito de objetos (*Gegenstände*), constituyéndose él como sujeto (*Subjekt*)[14].

§ 3. El habitar técnico-moderno

Sin embargo, la historia no termina con un mundo de sujetos y objetos. Se requiere avanzar hacia la plenitud de la modernidad, es decir, hacia el momento en que vivimos, para encontrarnos con que la objetividad (*Gegenständlichkeit*) se transforma, más y más, en tenerse a disposición (*Beständlichkeit*). En un texto muy esclarecedor de su pensamiento, dice Heidegger: "Ya hoy día no hay más *objetos, Gegenstände* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista —ya no hay más que *Bestände* ([con*stantes*:] el ente que está listo para el consumo); [...] quizás se podría decir: no hay más *substancias,* sino [...] *subsistencias,* en el sentido de 'reservas'. De ahí las políticas de la energía y del [...] ordenamiento del territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del co-mandar [...], o, mejor aún, del comanditar [...] de lo que es necesario apoderarse [sea dicho de paso: la palabra *comanditar* tiene, frente al término comandar, un nítido sentido financiero, comercial, e implica un no contraer obligaciones en última instancia]. El bosque deja de ser un objeto

[13]Ibíd, p. 335 (*Ibíd.,* p. 342).

[14]Véase, de Heidegger, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"; en *Revista de Filosofía,* Vol. XIII, N° 1, Santiago, 1966, p. 105. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler ("Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"; en *Identidad y diferencia* (edición bilingüe de Arturo Leyte), Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 130).

(lo que era para los hombre científicos de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en 'espacio verde' para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya nada puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay nada más que *Bestände*, [*constantes*], stocks, reservas, fondos"[15].

Ateniéndonos al texto citado, tenemos que interrogarnos por el hombre actual, desenmascarado finalmente como técnico, en cuanto que considera todo, *a priori*, en el horizonte de la utilización. ¿Sigue siendo, primordialmente, el viviente que posee la palabra (ζῷον λόγον ἔχον [*zôon lógon éjon*]: *animal rationale*, ser viviente racional [*vernünftiges Lebewesen*]), o aquel que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios?[16] No. La respuesta es claramente negativa. En los días que corren el ser humano se comprende a sí mismo y se trata a sí mismo como el ser vivo que trabaja (*das arbeitende Lebewesen*)[17], como el animal o bestia del trabajo (*das arbeitende Tier*)[18], como material humano (*Menschenmaterial*)[19]. No es extraño, pues, que en el diario *El Mercurio* de Santiago (del domingo 19 de octubre de este año [1997]) un destacado político y economista señale que es el *capital humano* el que hará la diferencia entre las naciones ricas y las que no lo son, acotando que lo que escasea en Chile son los *recursos humanos*

[15]"Protocolo a 'Seminario de Le Thor, 1969'", ed. cit., p. 111 (*Questions IV*, p. 303 s.; *Seminare* (*GA*, Bd. 15), p. 367 s.).

[16]Véase, de Heidegger, *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, p. 73 s. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963, p. 48).

[17]Véase, de Heidegger, "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994, p. 64. Trad. de Eustaquio Barjau ("Überwindung der Metaphysik"; en *Vorträge und Aufsätze I*, p. 64).

[18]Ibíd., p. 65 (*Ibíd.*, p. 65).

[19]Véase, de Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 127. ("Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze I*, p. 17).

que sepan aprovechar tanto la gran cantidad de recursos financieros internacionales con que ahora cuenta el país como sus abundantes maquinarias, plantas y equipos (Cuerpo D, pág. 35). Ésta es, por ende, la definición "seria" del hombre, su definición "dura", la que efectivamente cuenta en la voluntad de hacer marchar la historia, la que se considera "con los pies en el suelo" —"apegada a la tierra", a "lo concreto"—, la definición a la que, *de facto,* echa mano el hombre de la técnica *en cuanto tal*: el hombre reducido a capital humano, a recursos humanos.

Pero, se dirá, en esta concepción de lo que somos nosotros mismos se reconoce la superioridad del hombre respecto de los demás componentes de los dispositivos tecnológicos. Efectivamente; mas, al mismo tiempo, en ella ya se ha rebajado tácitamente la esencia del hombre al nivel de los con*stantes,* los *stocks,* las reservas, los fondos, al nivel del ente que está listo para su consumo y explotación a ultranza con el mínimo gasto. (A propósito de la interpretación anterior —y como una manera de hacer resaltar *la duplicidad* de su planteamiento—, creo pertinente decir esto: aunque Heidegger recoge un texto que, por cierto, procura ir más allá de una comprensión economicista de la realidad, el mero hecho de acogerlo mostraría, en mi opinión, que él *reconoce suficientemente la relevancia de la dimensión económica de la vida* (no obstante, sin caer en un reduccionismo estrecho al respecto). El texto, de Ernst Jünger, es el siguiente: "el hombre [actual] se siente explotado en múltiples relaciones *y no sólo económicas"*[20]).

Se pregunta Heidegger: "¿no pertenece el hombre, más originariamente aun que la naturaleza, a lo con*stante* [*Bestand*: existencia, en el sentido *comercial* del término]?" Y responde: "El hablar corrientemente de material humano (*Menschenmaterial*) y de material enfermo (*Krankenmaterial*) de una clínica habla en su favor". No obstante, precisa que debido a que "el hombre está

[20]"Hacia la cuestión del ser", ed. cit., p. 110. El destacado es mío.

pro-vocado más originariamente que las energías naturales, a saber, al establecer, no llega a ser jamás un mero cons*tante* [*Bestand*: algo meramente disponible para su explotación y consumo]"[21].

Esto significa que el modo técnico de habitar el animal del trabajo en un mundo de fondos, *stocks*, reservas no agota el habitar del hombre de la era atómica ni, menos aún, la esencia del habitar. Luego, ni el modo de la verdad imperante en la época técnica, ni la figura del ser que es la esencia de la técnica moderna —ni la manera de pensar preponderante en nuestro tiempo, el pensar computante (*das rechnende Denken*)—, acotan absolutamente el mundo en que vivimos.

El modo de la Ἀλήθεια (*Alétheia*) ahora imperante es el des-ocultar pro-vocante (*das herausfordende Entbergen*) que hace que el ser se destine al hombre induciéndolo a asumir todo, de antemano y de manera irrefrenable, como material de la producción. Así, entonces, "la tierra y su atmósfera se convierten en materias primas [*Rohstoff*]. El hombre se convierte en material humano [*Menschenmaterial*] uncido a las metas propuestas"[22], señala Heidegger; en este preciso contexto, la palabra "ser" debe entenderse como apuntando a *la más radical dimensión de la historia*, a aquello que condiciona todo lo demás. La figura del ser actualmente imperante es llamada por Heidegger *das Ge-stell*, es decir, la im-posición, la posición total, la estructura de emplazamiento, el dis-positivo, la dis-posición, lo dis-puesto[23]. En la entrevista publicada póstumamente con el título "Ya sólo un Dios puede salvarnos", el filósofo se refiere al ser en general y a

[21]"La pregunta por la técnica", ed. cit., p. 127 (*Vorträge und Aufsätze I*, p. 17).

[22]*Caminos de bosque*, ed. cit., p. 260 (*Holzwege*, p. 267).

[23]Sobre la traducción de André Préu del término *Gestell*, quien lo vierte por *Arraisonnement* (apresamiento, inspección [de un barco]), véase, de Héctor Delfor Mandrioni, *Pensar la técnica*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 171 s., n. 20.

su modulación como esencia de la técnica moderna, esto es, como la im-posición o lo dis-puesto. Dice allí: "El mundo no puede ser lo que es en virtud del hombre, pero tampoco sin el hombre. Esto se vincula, en mi visión, con el hecho de que lo que llamo —con una palabra transmitida desde hace mucho, de múltiples sentidos y ahora gastada—, "el Ser", necesita al hombre para su revelación, custodia y configuración. Veo la esencia de la técnica en lo que llamo lo dis-puesto [*Ge-stell*]. [...] El imperio de lo dis-puesto quiere decir: el hombre está puesto, interpelado y provocado por un poder que se hace manifiesto en la esencia de la técnica, y que él mismo no domina"[24].

De aquí podemos inferir con nitidez que el habitar del hombre moderno —su ἦθος (*êthos*)—, está modulado técnicamente. Podemos inferir, también, que ante ello el hombre actual puede hacer algo dentro de ciertos límites, a saber, remodular su estancia en el mundo técnico de otro modo que podríamos llamar genuino, y que no es ni pre-técnica ni completamente trascendente respecto de la estancia técnica, sino un asumir de renovada manera el habitar en que *ya* se está —el técnico—, el ἦθος (*êthos*) que en nuestros días domina y que, en varios sentidos, es insoslayable (no sólo para mal, ni mucho menos, sino, por cierto, *para bien*).

[24]Revista *Escritos de Teoría* II, Santiago, 1977, p. 185; trad. de Pablo Oyarzún (Otras versiones españolas de la entrevista: en *Revista de Occidente,* Tercera Época, N° 14, Madrid, 1976, p. 12; trad. de Carlos Gurméndez. En *Revista de Filosofía* (de la Universidad Iberoamericana) N° 66, Ciudad de México, 1989, p. 285; trad. de Juan Manuel Silva Camarena. En M. Heidegger, *Escritos sobre la Universidad alemana,* Ed. Tecnos, Madrid, 1996, p. 72; trad. de Ramón Rodríguez [esta última versión vierte un texto más completo de la entrevista ("Nur noch ein Gott kann uns retten"), recogido en el libro *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch,* Neske, Pfullingen, 1988]).

§ 4. La matriz del habitar

Lo anterior nos lleva a dar un giro y a replantear la pregunta: ¿dónde habita el hombre? Más aún: ¿qué significa habitar respecto del hombre? Las respuestas han de ser necesariamente concisas.

A la última pregunta formulada, sobre el significado del habitar respecto del hombre, respondemos brevemente con Heidegger, quien se inspira en el sentido prístino de palabras decisivas: "'ich bin','du bist' significa: yo habito, tú habitas. El modo como tú eres y yo soy, la manera según la cual *somos* los hombres sobre la Tierra, es el Buan, el habitar [*das Wohnen*]. Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra, quiere decir: habitar. La vieja palabra bauen dice que el hombre *es* en cuanto *habita*"[25].

Si ser hombre y habitar son lo mismo, la estancia humana, su ἦθος (*êthos*) no es algo agregado a la esencia del hombre, sino su núcleo o, mejor dicho, es tal esencia. Meditar sobre el habitar es desarrollar la ética originaria.

A las primeras preguntas replanteadas, ¿dónde habita el hombre?, ¿en qué consiste su ἦθος (*êthos*)?, respondemos: no sólo en la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*) o en el claro del ser (*Lichtung des Seins*) sino, indisolublemente respecto de lo anterior, junto a las cosas, cabe ellas, en medio de ellas. "El habitar es [...] siempre ya una morada [*Aufenthalt*] en medio de [*bei*] las cosas"[26], advierte Heidegger.

Las cosas son, para el filósofo, de la mayor importancia. Que algo *llegue a ser* cosa, que se "cosifique", no es decaer en lo despreciable, sino ascender ontológicamente. Imaginarse lo contrario se explicaría por el hecho de que "nuestro pensar está acostumbrado desde antaño a avaluar la esencia de cosa dema-

[25]"Construir Habitar Pensar"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 202 ("Bauen Wohnen Denken"; en *Vorträge und Aufsätze II*, p. 21).

[26]Ibíd., p. 206 (*Ibíd.*, p. 25).

siado pobremente. Esto ha tenido por consecuencia, en el curso del pensar occidental, que se conciba la cosa como una X desconocida, que está adherida de propiedades perceptibles"[27]. Sin embargo, una mirada más profunda, que se despliegue como fenomenología histórica, descubre las cosas de manera diferente. "¿Cómo esencia la cosa [Ding]?" se pregunta Heidegger. Y responde: "La cosa se despliega como cosa [ding: cosea]. El desplegarse como cosa [Dingen: cosear] reúne. Reúne la Cuaterna [das Geviert: lo Cuadrante]"[28].

Cuando Heidegger habla de la Cuaterna o lo Cuadrante se está refiriendo a Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales. Por tanto, "desplegándose como cosa [dingend: coseando], la cosa demora a los aunados Cuatro, Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales, en el despliegue-unitario [Einfalt: simplicidad] de su aunada Cuaterna"[29].

La Cuaterna o lo Cuadrante es la figura primordial del ser. Por eso, en algunas ocasiones Heidegger escribe la palabra ser tachándola con una cruz de San Andrés[30]. Tal cruz aludiría, justamente, a la Cuaterna o lo Cuadrante.

Pues bien, el genuino habitar acontece cuando los mortales *protegen* (shonen) la esencia de la Cuaterna o lo Cuadrante. En un pasaje de "Construir Habitar Pensar", de la mayor relevancia para nuestro planteamiento, que por ello tengo que citar *in extenso*, dice el filósofo: "Los mortales *son* en lo Cuadrante, *habitando*. Pero el rasgo fundamental del habitar es el proteger [*Schonen*]. Los mortales habitan de manera que ellos protegen lo Cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es cuádruple.

[27]Ibíd., p. 209 (*Ibíd.*, p. 28).

[28]"La cosa"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 234 ("Das Ding"; en *Vorträge und Aufsätze II*, p. 46).

[29]Ibíd., p. 239 (*Ibíd.*, p. 50).

[30]Véase, por ejemplo, "Hacia la cuestión del ser", ed. cit., págs. 107, *108*, 109, 112, 113, 114, 123, 126 ("Zur Seinsfrage"; en *Wegmarken*, p. 213 ss.; en especial, p. 239).

"Los mortales habitan en cuanto salvan la Tierra; tomada la palabra salvar en el viejo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no es solamente quitar un peligro; salvar [*retten*] significa propiamente: liberar [*freilassen*: franquearle la entrada a] algo en su propia esencia. Salvar a la Tierra es más que sacarle provecho o, pues, trabajarla excesivamente. El salvar a la Tierra no domina a la Tierra y no hace esclava a la Tierra, de donde hay un paso hasta la explotación sin límites.

"Los mortales habitan en cuanto acogen al Cielo en cuanto Cielo. Dejan su curso al Sol y la Luna, su ruta a las Estrellas, a las estaciones del año su bendecir y su inclemencia, no convierten la noche en día y el día en fatiga llena de ajetreos.

"Los mortales habitan en cuanto esperan a los Divinos en cuanto Divinos. Esperando, mantienen contrapuesto a ellos, lo inesperado. Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta. No se hacen sus dioses y no practican el culto de ídolos. En la desgracia [*Unheil*] esperan aún la gracia [*Heil*] retraída.

"Los mortales habitan en cuanto que a su propia esencia, que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte. Los mortales guiados hacia la esencia de la muerte no significa, de ningún modo, poner como meta la muerte en cuanto vacía nada; tampoco mienta el entenebrecer el habitar por medio de un ciego poner la vista en el fin.

"En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales, se acontece el habitar en cuanto cuádruple proteger de lo Cuadrante"[31].

[31]*Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 205 s. (*Vorträge und Aufsätze II*, p. 24 s.). A propósito de *schonen* —proteger—, es de interés ver lo que dice Heidegger acerca de *schützen* —que también se traduce por "proteger"—, en "¿Para qué poetas?", conferencia recogida en *Caminos de bosque*; ed. cit., p. 251 ss. ("Wozu Dichter?", en *Holzwege*, p. 258 ss.).

Lo recién citado describe la *modulación* del habitar que está en la base del habitar técnico-moderno, modulación que Heidegger propone volver a considerar para pensarla y asumirla *propiamente*. En otros términos, más precisos, describe el ἦθος (*êthos*) matriz de todos los demás, al cual habría que retrotraerse sólo *explícita, deliberada* y *metódicamente*, puesto que siempre ha constituido el núcleo de cualquier modo del habitar, aunque esté, como ahora, constreñido por el habitar técnico-moderno dominante en nuestro tiempo. El ἦθος (*êthos*) en su más prístina manifestación, así como la ética originaria, destellan en las palabras del pensador.

§ 5. Ética originaria y psiquiatría

¿Podemos establecer un nexo entre esa ética originaria y la psiquiatría? ¿Hay alguna necesidad que nos obligue a establecerlo? ¿En qué podría consistir tal nexo? Si aceptamos que el ser del hombre estriba en el habitar en medio de las cosas cuidando de la Cuaternidad, tendríamos que aceptar también que, siendo la psiquiatría asunto que atañe a los hombres —los Mortales—, la *ética* del *habitar* —advierto que en esta expresión hay cierta redundancia—, debe concernirle.

Antes de ser tales, los terapeutas y los pacientes son hombres, es decir, son mortales cuya estancia (*Aufenhalt*: morada) —*êthos* (ἦθος)— reside en su co-pertenencia a la Cuaternidad, la que requiere ser propiamente asumida. Es el Ser mismo, en su doble figura —como lo dis-puesto (*Ge-stell*) y como la reunión de lo Cuadrante (*Geviert*)—, el que voca al hombre a esa asunción. Oír con genuinidad el reclamo o interpelación del Ser (*Zusage des Seins*)[32] no es sino empuñar de manera modificada la existencia como mortal dentro de la Cuaterna.

Por otra parte, la psiquiatría puede considerarse, en cierto modo, como una ciencia. En cuanto tal, no está en condiciones de

[32]Véase, de Francisco Soler, "Prólogo" a *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 74.

determinar el ámbito en el que se mueve; en concreto, no se ocupa *en tanto ciencia particular —sólo en ese sentido—*, ni de la época del predominio de la esencia de la técnica moderna, ni del habitar técnico-moderno inherente a la era atómica, ni de las modulaciones de este habitar —a su vez, modulación de un habitar matriz—, que pueden surgir en su seno. No obstante, parecería necesario que los que se mueven en el campo psiquiátrico sepan —de la manera que en cada caso corresponda—, de todo ello, esto es: de la figura del ser (Sein) imperante; del hombre o ser-ahí (*Dasein*) que habita en el claro del ser (*Lichtung des Seins*), entendido como estructura de emplazamiento (*das Ge-stell*: lo dis-puesto) y como reunión de lo Cuadrante (*das Geviert*); de los modos y posibilidades ínsitos en el habitar o ec-sistencia (*Ek-sistenz*)[33].

Incursionando en el nexo entre ética originaria y psiquiatría habría que plantear, al menos, lo siguiente: 1. Sería preciso entender en profundidad lo que en ella se propone. Estamos en esa tarea inconclusa. Por ejemplo, deberíamos tratar de responder una pregunta como ésta: ¿qué significa, *precisamente*, que "los mortales habitan en cuanto que a su propia esencia, que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte"[34]? Previamente: ¿qué significa que "*solamente muere el hombre* y, ciertamente, *mientras y en tanto que permanece* sobre la Tierra, bajo el Cielo, ante los Divinos"[35]?

[33]Véase, de Heidegger, "Ciencia y Meditación"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 171 ("Wissenschaft und Besinnung"; en *Vorträge und Aufsätze I*, p. 55). También, "Protocolo a 'Seminario de Le Thor, 1969'", ed. cit., p. 113 ("Séminaire du Thor 1969"; en *Questions IV*, p. 305. "Seminar in Le Thor 1969"; en *Seminare* (*GA*, Bd. 15), p. 369 s.).

[34]"Construir Habitar Pensar"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 206 (*Vorträge und Aufsätze II*, p. 25).

[35]Ibíd., p. 205; el destacado es mío. (*Ibíd.*, p. 24). Véase, al respecto, de Werner Marx, "Les Mortels"; en *Le Cahier* (du Collège International de Philosophie) N° 8, Éditions Osiris, Paris, 1989.

2. Es necesario, a la par, inferir algo así como normas de conducta, ingresando, de esa suerte, en el ámbito de la ética en su sentido habitual. A propósito de esto, cabe traer a colación las palabras con que Heidegger termina un párrafo de la *Carta sobre el humanismo* al que ya nos hemos remitido. Dice allí que el deseo de una ética, entendido como la petición de instrucciones comprometedoras y regulaciones que digan cómo debe vivir el hombre, "asedia tanto más fervorosamente cuanto que la notoria desorientación del mundo, no menos que la negada, crece hasta lo inconmensurable. Todo cuidado debe ser dedicado a la unión por la ética, pues el hombre de la técnica, librado a la masa, sólo puede aún ser traído a una segura constancia de su planear y obrar en total, mediante un recogimiento y ordenación correspondiente a la técnica"[36].

3. Si en la tarea indicada anteriormente se está retrasado, se lo está más aún en derivar de la ética originaria conceptos operacionales que ayuden al terapeuta en su quehacer cotidiano. Tal vez esta labor —suponiendo que sea posible y en la medida que lo sea—, ni siquiera se ha iniciado todavía. Creo, con Walter Biemel —discípulo directo del filósofo—, que "no cabe duda de que en el pensamiento de Heidegger late un llamado al cambio en nuestro comportamiento frente al ser y a la naturaleza, frente al prójimo [...], a lo sagrado"[37] y a nosotros mismos. Asumir de manera sistemática ese llamado sería una misión de primer orden para una psiquiatría que buscara los fundamentos últimos de ella misma.

[36]Ed. cit., p. 52 s. (*Wegmarken*, p. 183).

[37]"En torno a Heidegger"; en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) N° 66, Ciudad de México, 1989, p. 347.

XII
Acerca de Dios

§ 1. Dos meditadores de Dios: Ortega y Heidegger

Algunos filósofos de nuestro siglo se han referido a lo divino de una manera soterrada, lo que ha inducido a entenderlos, de manera errónea, como ateos o, al menos, como despreocupados del asunto en cuestión. Así, por ejemplo, Sartre clasifica a Heidegger en el grupo de los existencialistas ateos, lo cual este último rechaza de plano, fundamentando adecuadamente, en mi concepto, su argumentación. Aunque tal esclarecimiento lo efectuó Heidegger hace ya largo tiempo, da la impresión de que él no consta con la debida fuerza y nitidez en personas cultas que no son "especialistas" en la filosofía de este autor, lo que los conduce a pasarlo por alto cuando se plantea el "problema" de Dios, perdiéndose, así, en muchos "debates", un aporte decisivo en lo que a este "tema" se refiere. Con Ortega ocurre algo parecido; si bien se reconoce su interés por lo Trascendente en su famoso ensayo "Dios a la vista", algunos estudiosos de la filosofía del siglo XX le reprochan haberse quedado en un mero anuncio, sin avanzar hacia algo más sólido. Por cierto, esto no es así. *Antes y después* de esas páginas, la "presencia" de Dios en la obra de Ortega es determinante. No tomar en cuenta este hecho puede llevar, en mi opinión, de nuevo, en varias y calificadas ocasiones, a un empobrecimiento de la reflexión sobre Dios. Mi intención es, pues, examinar someramente los discursos de estos pensadores, procurando hallar claves que permitan recoger lo que, para

mí, podría constituir una contribución filosófica de primer orden a la meditación "teológica" actual.

§ 2. El ser, Dios y lo Sagrado. Heidegger

En *El existencialismo es un humanismo*, conferencia de 1945, Sartre distingue dos clases de filósofos existencialistas; por una parte, los cristianos, entre los cuales él pone a Karl Jaspers y a Gabriel Marcel, éste de confesión católica; por otra, los ateos, representados eminentemente, según él, por Martin Heidegger y él mismo[1]. Años después, al autografiar a José Ferrater Mora un ejemplar del libro correspondiente, calificó dicho opúsculo de desdichada simplificación de sus concepciones filosóficas[2]. Pero no es sólo eso, pues contiene gruesos errores. Uno de ellos es clasificar a Heidegger entre los pensadores ateos en el sentido usual de la palabra. Ya en 1929, saliendo al paso de posibles malas interpretaciones de *Ser y tiempo* (1927), dice éste: "Por la interpretación ontológica del hombre [Dasein] como ser-en-el-mundo no se ha decidido ni positiva ni negativamente sobre un posible ser-hacia-Dios [Sein zu Gott]. Con todo, mediante la aclaración de la trascendencia [esto es, del estar-en-el-mundo] se ganará, primerísimamente, un *concepto suficiente del hombre* [*zureichender Begriff* des *Daseins*]; y entonces, considerando tal ente, se podrá ya poner la cuestión: ¿cómo se constituye ontológicamente la relación entre Dios y el hombre?"[3].

[1]Cf., "El existencialismo es un humanismo"; en *Sobre el humanismo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960, p. 14; trad. de Victoria Prati de Fernández (*L'existentialisme est un humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris, 1967; pp. 16 s.).

[2]Cf., Ferrater Mora, *La filosofía en el mundo de hoy*; en *Obras selectas*, II, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967; p. 52.

[3]*De la esencia del fundamento*; Ed. Séneca, México, 1944; pp. 177 s., nota 73; trad. de Juan David García Bacca. También, en *Ser, verdad, fundamento*; Monte Ávila Editores, Caracas, 1968; p. 44, nota 56; trad. de Eduardo

En la carta que envía a Jean Beaufret en 1946, publicada luego como *Carta sobre el "humanismo"*, se ve obligado a expresarse en forma más rotunda y a ser más explícito para hacer frente a juicios francamente equivocados sobre su pensamiento. Comentando las palabras de 1929 recién citadas, declara: "Si esta observación, empero, según el modo corriente aún, se piensa demasiado corta, entonces se aclarará: esta filosofía no se decide ni por la existencia de Dios [das Dasein Gottes] ni contra ella. Esta filosofía se detiene en la indiferencia. Tal indiferentismo decae, sin embargo, en nihilismo.

"Pero —pregunta Heidegger— la observación citada ¿enseña el indiferentismo?" Y responde que no. El texto de 1929 sugiere que: 1° El pensar que piensa desde la verdad del ser pregunta más originariamente de lo que la Metafísica puede preguntar. 2° Sólo desde la verdad del ser [*Wahrheit des Seins*] se deja pensar la esencia de la gracia [*das Heilige*: lo sagrado]. 3° Sólo desde la esencia de la gracia [*Wesen des Heiligen*] está por pensar la esencia de la Divinidad [*Gottheit*: Deidad (Soler)]. 4° Sólo en la iluminación de la esencia de la Divinidad [*im Lichte des Wesen von Gottheit*] puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra "Dios" [*"Gott"*][4].

El pensar de Heidegger, pues, no es ni ateo ni indiferente frente a Dios. Lo que hace es retrotraer lo relativo a Dios, la Divinidad, la gracia (*das Heilige*: lo sagrado), la relación del hombre con Dios al pensar que medita hacia la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*). Pero en este ámbito no nos encontramos con un pensar que decide, sino con uno que está limitado, precisa-

García Belsunce ("Vom Wesen des Grundes"; en *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1967; p. 55, en nota).

[4]Cf., *Carta sobre el "humanismo"*; Ed. Taurus, Madrid, 1966; pp. 52 s.; trad. de Rafael Gutiérrez Girardot. [También, en *Doctrina de la verdad según Platón* y *Carta sobre el "humanismo"*; Ediciones del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales de la Universidad de Chile, Santiago, 1953; pp. 213 s.; trad. de Alberto Wagner de Reyna]. ("Brief über den 'Humanismus'"; en *Wegmarken*, pp. 181 s.).

mente, por aquello que tiene que pensar, esto es, la verdad del ser[5].

Esta limitación, que necesariamente tiene que acoger el pensar, podría ser una de las claves para explicar la aparente relativa parquedad de Heidegger frente al tema de Dios, así como el que lo aborde de soslayo y el extremo cuidado con que alude a él.

Tomemos en cuenta, por otra parte, que al pensar en la verdad del ser Heidegger se ha encontrado con algo doble: el ser como lo dis-puesto, la im-posición, la posición-total (*das Ge-stell*) y el ser como la reunión de lo cuadrante (*das Geviert*). En la medida en que predomine el primer destino del ser nombrado —es decir, la esencia de la técnica moderna—, sólo es posible callar respecto de Dios. Más aún: es *inexorablemente necesario* guardar silencio respecto de Él. Como ha dicho Jorge Eduardo Rivera —inspirándose en Nietzsche y, sobre todo, en Heidegger—, "nuestra época no tiene nada que hacer con Dios, *porque Dios no puede existir para ella*. No es que de hecho no exista para ella, sino que no puede estarle presente. Dios ha sido excluido de nuestro tiempo porque una cosa así como 'Dios' carece de sentido para el mundo contemporáneo", para el mundo de la técnica[6].

Sin embargo, en cuanto el ser se manifiesta también como lo cuadrante —es decir, como la reunión del Cielo y de la Tierra, de los Divinos y los Mortales—, el hombre vive bajo la exigencia de proteger a lo cuadrante, lo que implica un vigilante estar atento ante la ausencia y el destello de los Divinos. Afirma Heidegger: "Los mortales habitan [—es decir, alcanzan su más propia posibilidad—] en cuanto esperan a los Divinos [die Göttlichen] en cuanto Divinos. Esperando, mantienen contrapuesto a ellos, lo inesperado. Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta. No se hacen sus dioses y no practican el culto

[5]Ibíd., p. 53. [Ibíd., p. 214]. (*Ibíd.*, p. 182).

[6]"Dios en la filosofía contemporánea"; *Revista Universitaria* N° 11, Santiago, 1984; pp. 72 s.

de ídolos [Götzen]. En la desgracia [Unheil] esperan aún la gracia [Heil] retraída"[7].

A la enumeración de lo que habría que tratar al abordar el "tema" de Dios se agregan los Divinos. Para Heidegger, "los Divinos [die Göttlichen] son los mensajeros [die Boten] señalantes de la Deidad [Gottheit]. Del sagrado imperar [heiligen Walten] de ellos aparece el Dios [der Gott] en su presente [Gegenwart] o se retira en su embozamiento"[8].

Esta alusión a los Divinos añade a alguien más: el Dios. Pero la "lista" no se acaba aquí. Ya en la *Introducción a la metafísica*, de 1935, habla Heidegger de los dioses [*die Götter*]. En efecto, leemos en ese libro: "sobre la tierra, en todas partes, acontece un oscurecimiento mundial. Los acontecimientos esenciales del mismo son: la huida de los dioses [die Flucht der Götter], la destrucción de la tierra, la masificación del hombre y el predominio de lo que se ajusta al término medio"[9]. Al año siguiente, en *Hölderlin* y *la*

[7]"Construir Habitar Pensar"; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997; p. 206; trad. de Francisco Soler; edición a cargo de Jorge Acevedo. ("Bauen Wohnen Denken"; en *Vorträge und Aufsätze*, II; Neske, Pfullingen, 1967; p. 25).

[8]Ibíd., p. 205. (Ibíd., p. 24). Gutiérrez Girardot y Wagner de Reyna vierten *Gottheit* por "Divinidad" en sus traducciones de la *Carta sobre el "humanismo"*. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela vierten *walten* por "hacerse valer" (véase, de Heidegger, *La proposición del fundamento*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1991; pp. 15 s.). En este contexto, no creo conveniente recoger esta versión que alude a "valores". Heidegger ha advertido que "cuando se anuncia a 'Dios' como el 'más alto valor' se comete entonces un rebajamiento de la esencia de Dios" (Cf., *Carta sobre el "humanismo"*, Ed. Taurus, Madrid, 1966, p. 50 [*Wegmarken*, p. 179]).

[9]Ed. Nova, Buenos Aires, 1959; p. 82; trad. de Emilio Estiú (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1958; p. 34). Véase, además, sobre lo mismo: a) "El origen de la obra de arte"; en "*El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger* (seguido de la traducción del ensayo de Heidegger 'El origen de la obra de arte' y del vocabulario filosófico de Heidegger", de Francisco Soler; Eds. de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1953, pp. 48 ss. b) "La época de la imagen del mundo"; en *Caminos de bosque*, Ed. Alianza,

esencia de la poesía, se refiere de nuevo a este decisivo fenómeno: la huida de los dioses. "En la medida en que *Hölderlin funda de nuevo la esencia de la poesía* —indica—, determina entonces un tiempo nuevo. Es el tiempo de los dioses huidos *y* del Dios que viene [Es ist die Zeit der entflohenen Götter u n d des kommenden Gottes]. Ése es el tiempo *menesteroso* [die d ü r f t i g e Zeit], porque está en una doble carencia y negación; en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del que viene"[10].

Esto se complica aún más cuando en 1963 Heidegger habla, de nuevo a propósito de Hölderlin, del "Dios de los Dioses". Reafirmando planteamientos previos, propone lo siguiente: "La poesía de Hölderlin es para nosotros un destino. Y espera a que los mortales le correspondan.

"¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es: lo sagrado. Ella dice de la huida de los dioses. Ella dice que los dioses huidos nos respetan. Hasta que tengamos la intención, y seamos capaces de habitar en su cercanía. Este lugar es lo peculiar de la patria. Necesario sigue siendo por ello, el preparar la estancia para esta cercanía. De ese modo efectuamos el primer paso por el camino que nos deberá conducir allí, donde corresponderemos destinalmente al destino, que es la poesía de Hölderlin. De esa forma

---

Madrid, 1997, p. 76; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte [también, en *Anales de la Universidad de Chile* N° 111, Santiago, 1958, p. 272; trad. de Alberto Wagner de Reyna]. c) "¿Y para qué poetas?"; en *Caminos de bosque,* pp. 241-245 [también, en *Sendas perdidas,* Ed. Losada, Bs. As., 1960; pp. 224-227; trad. de José Rovira Armengol] ("Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)", "Die Zeit des Weltbildes (1938)", "Wozu Dichter? (1946)"; en *Holzwege,* V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950; pp. 32, 34, 70, 248-251).

[10]Cf., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* Ed. Ariel, Barcelona, 1983, p. 67; trad. de José María Valverde. También, *Hölderlin y la esencia de la poesía,* Ed. Anthropos, Barcelona, 1989; trad. de Juan David García Bacca ("Hölderlin und das Wesen der Dichtung"; en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung; Gesamtausgabe,* Vol. 4, Klostermann, Frankfurt a.M., 1981; p. 47. Este libro es decisivo dentro de la meditación de Heidegger acerca de Dios).

alcanzamos recién el sitio previo de la localidad, en la que quizá aparezca 'el Dios de los Dioses'"[11].

La asidua meditación de Heidegger acerca de todo lo señalado anteriormente puede explicar que un teólogo protestante como Heinrich Ott sostenga que "Heidegger tiene un alto significado para nosotros, los teólogos, y para nuestro trabajo"[12]; y que un teólogo católico como Karl Rahner proclame que venera a una sola persona como a su maestro: Martin Heidegger[13].

Poco antes de su prematura desaparición, en un prólogo a sus traducciones de "La pregunta por la técnica" y "Ciencia y Meditación", decía Francisco Soler: "Es, pues, la Patria del hombre lo que está en Juego. Para ser publicado después de su muerte, Heidegger depositó en la revista *Spiegel* un breve artículo titulado: *Sólo un dios puede salvarnos todavía*. El Tema (θῆμα, Thésis) en este momento de la historia de Occidente, quizás, sea: *El Ser y lo Sagrado*"[14].

Dios, la Divinidad (o Deidad), lo sagrado, la relación del hombre con Dios, los Divinos, el Dios, los dioses, el Dios de los Dioses: eso es lo que habría que aclarar.

[11]"Una palabra por la poesía de Hölderlin. Advertencia preliminar a la conferencia de algunas poesías. Para Erhart Kästner en Navidad 1963", Bochum, 1993; trad., inédita, de Breno Onetto M. (Martin Heidegger - Erhart Kästner. *Correspondencia* 1953-1974, Insel, Frankfurt a.M., 1986; carta 22: pp. 59-62).

[12]Cf., de Richard Wisser (comp.), *Martin Heidegger al habla*, STVDIVM Ediciones, Madrid, 1971, p. 54; trad. de Don Eloy Requena (*Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 1970, p. 46).

[13]Ibíd., p. 57 (*Ibíd.*, p. 48).

[14]*Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 77. Véase, de François Fédier: a) "Qu'est-ce que Dieu?"; en *Regarder Voir*, Les Belles Lettres / Archimbaud, Paris, 1995.b) "Heidegger et Dieu"; en Richard Kearney y Joseph Stephen O'Leary (compiladores), *Heidegger et la question de Dieu*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1980. De Jean Beaufret, "Heidegger et la théologie"; en el mismo libro recién indicado, que contiene una significativa selección de textos de Heidegger consagrados a la cuestión de Dios, así como una extensa bibliografía sobre el tema.

En cuanto al pensador español, escribió, efectivamente, un breve artículo de no más de cuatro páginas titulado "Dios a la vista". En él —considérese que es de noviembre de 1926—, dice que "todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios"[15]. Pero este breve texto no es una isla dentro de los doce tomos de sus *Obras completas* —que aún no lo son del todo—. Por el contrario, antes y después de él encontramos en el pensamiento de Ortega frecuentes alusiones a Dios y la religión, y a asuntos con ellos relacionados.

Por lo pronto, su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, de 1914, es una obra impregnada de religiosidad. Desde ya, Ortega expresa en ella su religiosidad *cotidiana* al contarnos esto: "he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: '¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!' Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día"[16].

En el seno mismo de la doctrina que expone en las *Meditaciones* hay un trasfondo religioso que no queda tácito. Las *Meditaciones* son, señala Ortega, "ensayos de amor intelectual", lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado 'salvaciones'. Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado"[17]. Esto se logra poniendo aquello de que se trata "en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la

[15]*Obras completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963, Vol. II, p. 496.

[16]*O.C.*, I, p. 316.

[17]Ibíd., p. 311.

humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado"[18].

La "doctrina de amor"[19] que propone Ortega busca salvar; y el salvar se logra mediante la conexión. Para "fundamentar" su postura alude a Platón, para quien "amor es un divino arquitecto que bajó al mundo [...] ' a fin de que todo en el universo viva en conexión'"[20]. Al mismo tiempo, refiere a un mito. Dice: "La inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad. En el mito caldeo de Izdubar-Nimrod, viéndose la diosa Ishtar, semi-Juno, semi-Afrodita, desdeñada por éste, amenaza a Anu, dios del cielo, con destruir todo lo creado sin más que suspender un instante las leyes del amor que junta a los seres, sin más que poner un calderón en la sinfonía del erotismo universal"[21].

La "base" en que se apoya, *en primer término*, la filosofía de las *Meditaciones* es, por tanto, mítico-religiosa. Pero en ellas hay mucho más de lo mismo, como insinué. Pondré algunos ejemplos:

1) A propósito de la decisiva idea de *perspectiva*, dice Ortega: "¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva"[22].

2) Al bosquejar sus conceptos iniciales sobre la realidad, indica nuestro pensador: "no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan en entrar a la cocina

[18]Ibíd., p. 312.
[19]Ibíd.
[20]Ibíd., p. 313.
[21]Ibíd.
[22]Ibíd., p. 321. Respecto de la importancia de este concepto, véase, de Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Ed. Alianza, Madrid, 1985.

donde se encuentra, grita Heráclito: '¡Entrad, entrad. También aquí hay dioses!' Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: ' Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*'"[23]. Comentando este postulado de Ortega —aunque a propósito de otro pasaje de las *Meditaciones*—, Julián Marías ha insistido en que "sobre el pasivo 'ver' sensible hay el ver intelectivo, interpretativo, que descubre lo que no está patente y completa lo manifiesto con sus dimensiones trascendentes de lo 'dado' a los sentidos, desde la tercera dimensión espacial de la naranja hasta la *última* de cualquier realidad creada, que es Dios"[24].

3) Cuando Ortega empieza a bosquejar su interpretación del ser humano como héroe, recurre a lo que Ernst Jünger ha llamado "paradigma teológico primordial: el cayado que, golpeando la roca, hace brotar agua de ella"[25]. Nada impide tanto el heroísmo —que es la actividad del espíritu—, afirma Ortega, "como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que donde quiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar"[26].

Si pasamos a *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, hallaremos, entre otras, la siguiente tesis relativa a nuestro asunto, complementaria de la idea de *perspectiva* que aparece en las *Meditaciones*. Ese libro, que recoge una lección inaugural de 1921, culmina así: "Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las

[23]Ibíd., p. 322.

[24]*Meditaciones del Quijote*, Ed. Cátedra, Madrid, 1984, p. 74. Edición de Julián Marías.

[25]Cf., *La emboscadura*, Tusquets Editores, Barcelona 1988, p. 168; trad. de Andrés Sánchez Pascual.

[26]*O.C.*, I, p. 323 (Ed. Cátedra, p. 79).

cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

"Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, [conviene] abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo"[27], esto es, "someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo"[28], lo que significa *ser fiel al propio punto de vista*.

En este mismo libro aparece otro texto de interés respecto de nuestro "problema", que es, sin duda sorprendente. Dice así: "lo que el cristianismo prefiere a esta vida [...] es [...] la otra vida, la cual podrá ser todo lo 'otra' que se quiera, pero coincide con 'ésta' en lo principal: en ser vida. La bienaventuranza tiene un carácter [biognótico], y *el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una* [biognosis o teoría general de la vida], *de que la* [biología] *sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas* [biognóticamente], *como una de tantas formas 'posibles' de vida"* [29].

Transitando hacia la obra madura de Ortega, encontramos de nuevo a Dios en el centro de su pensamiento. Al describir la vida humana como realidad radical en *El hombre y la gente* —publicado, póstumamente, en 1957—, explica que tal radicalidad consis-

[27]O.C., III, p. 203.

[28]Ibíd., p. 178. Años después Ortega hablará de *biognosis* en vez de biología, para evitar enojosos equívocos (cf., *La idea de principio en Leibniz*, O.C., VIII, p. 274).

[29]O.C., III, p. 189. (Basándome en el cambio terminológico al que aludí en la nota anterior, he hecho ciertas transformaciones en el texto citado, poniendo entre corchetes las variaciones introducidas por mí). Julián Marías ha dado algunos significativos pasos en la dirección señalada por Ortega. Véanse, por ejemplo, *Antropología metafísica* (Ed. Alianza, Madrid, 1983; pp. 222 ss.) y *La felicidad humana* (Ed. Alianza, Madrid, 1988; caps. XXVII ss.).

te en que mi vida "es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés". Y añade: "Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos como las fragatas"[30]. Luego, al caracterizar mi vida como "soledad, radical soledad"[31] —por ser *intransferible*, no por ser única, puesto que *no es* esto último—, agrega algo muy relevante respecto de lo que estamos tratando, a saber: "Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: [...] 'Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me has dejado solo de ti?'. Es la expresión —comenta Ortega—, que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre —de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación. [...] Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo"[32].

Y más adelante, al determinar *etimológicamente* lo que es verdad —es decir, *al poner en juego la razón histórica*—, se refiere otra vez a Dios, asignándole una función decisiva. Indica Ortega: "Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad —*a-létheia, aletheúein*—, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas, verum*, verdad—, debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver*—, que significó 'decir' —de ahí *ver-bum*, palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de

[30]O.C. VII, p. 101.
[31]Ibíd., p. 105.
[32]Ibíd., p. 107 s.

nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckhart —el más genial de los místicos europeos—, llama por eso a Dios 'el silente desierto que es Dios'"[33].

En fin, dentro del curso sobre Toynbee dado en 1948 y 1949, y publicado en 1960, Ortega confronta su concepto del hombre con lo que es Dios. "Vivir como 'hallarse en lo que nos resiste' —dice—, es lo que diferencia de un modo radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. Él no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. [...] Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante Él ni contra Él. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congele a Dios mide el poder de ignición, de fuego que en Él reside"[34].

Más todavía. En este libro propone repensar todos los problemas desde una nueva idea de ser, de raíz cristiana y no griega; esta idea no concibe al ser como bastándose a sí mismo —esto es,

[33]Ibíd., p. 145.

[34]"*Una interpretación de la historia universal*. En torno a Toynbee". *O.C.*, IX, p. 209.

no lo entiende como sustancia—, sino como "indigente, insuficiente, menesteroso"[35]. Considera esta proposición como la única gran promesa que se alza sobre el horizonte, y, en la medida en que se efectúe, como implicando la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta, reciban alguna solución[36].

§ 4. Religión como cuidado y escrupulosidad

¿Heidegger ateo y Ortega agnóstico o insuficientemente preocupado de Dios? No parece que así sea. Todo lo contrario. El concepto de religión que hallamos en Ortega da pie, creo, para reafirmar mi idea. Remitiéndose a una de las dos etimologías posibles de la palabra "religión" —la que remite a *relegere*, ser escrupuloso en los negocios con Dios[37]—, indica que la conducta que "nos lleva a no vivir ligeramente sino [a] comportarnos con cuidado —con cuidado ante la realidad trascendente—, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión. [...] *religiosus* quería decir 'escrupuloso'; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *re-lego* está *nec-lego*; *religente* (*religiosus*) se opone a negligente"[38]. No es fácil encontrar a otros teóricos que se hayan comportado con tanto cuidado y escrupulosidad ante lo trascendente como Ortega y Heidegger.

[35]Ibíd., pp. 212 s.
[36]Ibíd., p. 214.
[37]Véase, de Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*; Ed. Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987; p. 430, en nota. Este libro puede hallarse en el sitio de la Internet www.zubiri.org, creado en 1997 por The Xavier Zubiri Foundation of North America.
[38]*Del Imperio Romano*. O.C., VI, p. 64.

Indicaciones

"Acerca del 'problema' del conocimiento (Heidegger, Hartmann y Hessen)" recoge la exposición hecha en las Terceras Jornadas de Filosofía Contemporánea Francisco Soler Grima realizadas por el Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Valparaíso. Publicada en la *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile, Santiago, Vol. 35-36).

"Conciencia moral (*Gewissen*) culpa y melancolía" corresponde a la conferencia pronunciada en el 2° Symposium Internacional de Psiquiatría Antropológica Alfred Prinz Auersperg, dirigido por Otto Dörr y organizado por la Sociedad Chilena de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía en colaboración con la Universidad Diego Portales, en homenaje a Hubertus Tellenbach. Publicada en la *Revista de Filosofía*, vol. 36-37, Santiago.

"Para leer 'La pregunta por la técnica'" forma parte de *Filosofía, ciencia y técnica*, de Martin Heidegger, obra que incluye un Prólogo de Francisco Soler —otro de Jorge Acevedo— y sus versiones castellanas de "La pregunta por la técnica", "Ciencia y meditación", "La Vuelta", "Contruir Habitar Pensar", "¿A qué se llama pensar?", "La cosa" y "Tiempo y Ser". El libro ha sido publicado por la Editorial Universitaria de Santiago, en su colección 'El Saber y la Cultura', con el patrocinio del Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica, FONDECYT (Proyecto N° 1960772. Investigador responsable: Jorge Acevedo. Coinvestigador: Cristóbal Holzapfel).

Síntesis de la "Pregunta por la técnica" y del estudio aludido que le es dedicado fueron realizadas por Eugenio Ringeling y publicadas por "*CA:* Revista del Colegio de Arquitectos de Chile" (Santiago) N° 54. Dicho estudio aparece con el título "El desocultar de la técnica moderna".

"¿Para qué la ciencia?" es el texto de la conferencia leída, primero, en las Cuartas Jornadas de Filosofía Contemporánea Francisco Soler Grima y, luego, en el Symposium en homenaje a Miguel de Unamuno y Martin Heidegger que organizó la Sociedad Argentina de Filosofía en La Falda,

Sierras de Córdoba, Argentina. Publicado por la *Revista Universitaria* (Universidad Católica de Chile, Santiago) N° 19. Aparece también en *Homenaje a Martin Heidegger*, Ediciones de la Sociedad Argentina de Filosofía, Colección Perspectivas, Córdoba.

"Dimensiones de la era técnica" constituyó la contribución al homenaje a Heidegger que, en el centenario de su nacimiento, organizó la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Publicado, junto con los demás aportes al homenaje, en la revista *Seminarios de Filosofía* (Universidad Católica de Chile, Santiago) vol. 2

"Acerca de la situación de la filosofía en Hispanoamérica" recoge una intervención en el Congreso latinoamericano sobre filosofía y democracia que auspició la Cátedra UNESCO de Filosofía de Chile. Apareció en *Filosofía y democracia*, editado por Humberto Giannini y Patricia Bonzi, Cátedra UNESCO de Filosofía de Chile / LOM Ediciones (Colección Sin Norte), Santiago.

"Era técnica y arte" es parte de un artículo de la *Enciclopedia iberoamericana de psiquiatría*, dirigida por Guillermo Vidal, Renato D. Alarcón y Fernando Lolas Stepke (Editorial Médica Panamericana, Buenos Aires). La jefatura de la sección de filosofía de la *Enciclopedia* estuvo a cargo de Jorge Acevedo.

"La Universidad en la época técnica" es el texto leído en las Jornadas de reflexión sobre las humanidades, organizadas por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Publicado en los *Anales de la Universidad de Chile*, sexta serie, N° 2 (Santiago).

"Los medios de comunicación social" es una exposición hecha en la Sociedad Chilena de Filosofía. Publicado en la *Revista de Filosofía*, vol. 39-40, Santiago.

"Hacia el sentido originario de la naturaleza", escrito vinculado con el proyecto de investigación FONDECYT 1960772, ha aparecido en *Búsqueda, aventura y descubrimiento*, editado por Giuseppina Grammatico, Antonio Arbea y Ximena Ponce de León, Ediciones del Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago.

"Ética originaria y psiquiatría", producto del proyecto de investigación FONDECYT 1960772, del que el autor es investigador responsable, es una conferencia leída en el Simposio Regional de la Asociación Mundial de Psiquiatría realizado en Santiago (52° Congreso Chileno de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía).

"Acerca de Dios" recoge la conferencia leída en el Encuentro de reflexión sobre el discurso religioso, organizado por los departamentos de Filosofía y Literatura de la Universidad de Chile. Apareció en la *Revista Chilena de Humanidades* N° 14, Santiago.

Heidegger

y la época técnica

Jorge Acevedo

El crítico José M. Ibáñez Langlois consideró esta obra (segunda edición, aumentada, de *En torno a Heidegger*) como una de las más significativas de su género el año en que se publicó. Su propósito consiste en esclarecer los estratos fundamentales de la época en que vivimos, *la era de la técnica.*

La esencia de la técnica moderna es designada por Heidegger con la palabra *Ge–stell,* im–posición (también vertida de otras formas). Con este término se apunta hacia una instancia que escapa al mero arbitrio humano. Aunque en su emergencia han cooperado los hombres, ni su aparición ni su despliegue están, *sin más,* bajo directrices humanas.

Jorge Acevedo es profesor de Filosofía Contemporánea y director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Se ha encargado de la edición de *Apuntes acerca del pensar de Heidegger,* de Francisco Soler, y de *Filosofía, ciencia y técnica,* de Heidegger. Autor de *La sociedad como proyecto* –libro escrito desde la perspectiva de Ortega–, y de *Hombre y mundo,* obra por la que obtuvo el Premio de Ensayo de la Municipalidad de Santiago.



Heidegger y la época técnica Jorge Acevedo

